

UFSM

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O CONCEITO DE FELICIDADE NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

ÉDISON MARTINHO DA SILVA DIFANTE

PPGF

SANTA MARIA, RS, BRASIL

2008

O CONCEITO DE FELICIDADE NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

por

Édison Martinho da Silva Difante

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na linha de pesquisa *Fundamentação do agir humano*, da Universidade Federal de Santa Maria (RS), como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

PPGF

SANTA MARIA, RS, BRASIL

2008

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**O CONCEITO DE FELICIDADE NA FILOSOFIA
PRÁTICA DE KANT**

elaborada por
ÉDISON MARTINHO DA SILVA DIFANTE

Como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Professor Dr. Miguel Spinelli – UFSM
(Presidente / Orientador)

Professor Dr. Christian Viktor Hamm – UFSM

Professora Dr^a. Maria de Lourdes Alves Borges – UFSC

Professor Dr. Noeli Dutra Rossatto – UFSM
(Suplente)

Santa Maria, 19 de Março de 2008.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Miguel Spinelli, pela orientação trabalhosa, franqueza, amizade e incentivo desde a graduação.

Ao Professor Dr. Christian Hamm, pelo apoio e pelas discussões pertinentes e esclarecedoras.

Ao Professor Dr. Marcelo Fabri, que sempre me incentivou, pelas valiosas conversas.

Ao Secretário Sérgio Callil, pela boa vontade e competência na resolução dos assuntos burocráticos.

À CAPES, pela bolsa de estudo, financiadora desta pesquisa.

À toda a minha família que, de uma forma ou de outra, me ajudou, especialmente minha tia Victória.

ABREVIATURAS

A: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*

AP: *Antropologia prática*

CRPr: *Crítica da razão prática*

CRP: *Crítica da razão pura*

CJ: *Crítica da faculdade do juízo*

FMC: *Fundamentação da metafísica dos costumes*

L: *Lógica*

LE: *Lições de ética*

MC: *A metafísica dos costumes*

PI: *Primeira introdução à Crítica do juízo*

PP: *A paz perpétua*

R: *Reflexões*

RL: *A religião nos limites da simples razão*

RPE: *Resposta à pergunta: O que é iluminismo?*

TP: *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*

SUMÁRIO

RESUMO.....viii

ABSTRACT.....ix

INTRODUÇÃO.....10

CAPÍTULO I

SOBRE A REGRA MORAL E OS PRINCÍPIOS PRÁTICOS DO AGIR

1. A regra moral enquanto imperativo da razão humana.....13

2. Os princípios práticos do agir

2.1. A vontade como capacidade de determinar o arbítrio.....17

2.2. Animus sui compos: o homem como senhor de si mesmo.....23

2.3. O livre-arbítrio como faculdade de adoção de máximas.....25

2.4. A distinção entre máxima moral e lei moral.....27

3. A natureza racional como fim em si mesmo.....33

CAPÍTULO II

A CONCEPÇÃO DE FELICIDADE ENQUANTO SATISFAÇÃO EMPÍRICA

1. A tendência geral do homem à felicidade

1.1. A felicidade e o sentimento de prazer ou desprazer.....37

1.2. A faculdade de desejar e a felicidade.....42

2. A incompatibilidade do conceito de felicidade.....44

3. O problema da felicidade enquanto satisfação empírica.....49

4. Sobre o dever indireto de promover a felicidade pessoal

4.1. A noção de deveres diretos e indiretos: perfeitos e imperfeitos.....54

4.2. O dever indireto de promover a felicidade.....59

4.3 Aspectos positivos da felicidade enquanto satisfação empírica.....	65
--	----

CAPÍTULO III

O CONCEITO DE FELICIDADE E A REALIZAÇÃO DA MORALIDADE

1. Os conceitos inapropriados de agradável e felicidade	
1.1 O conceito de agradável.....	68
1.2 O conceito de felicidade na “Analítica” da Crítica razão prática....	74
2. A felicidade no livro da “Dialética” e a “Antinomia da razão prática”	
2.1 O autocontentamento moral.....	77
2.2 A dignidade de ser feliz.....	81
2.3 A ligação da moralidade com a felicidade e a “Antinomia da razão prática”	84
2.4 Os postulados de imortalidade da alma e da existência de Deus.....	88
3. A definição precisa do conceito de sumo bem	
3.1 Esclarecimento terminológico de <i>Summum Bonum</i>	92
3.2 A primeira apresentação do conceito de sumo bem no “Cânon” da Crítica da razão pura.....	94
3.3 O sumo bem e seus desdobramentos.....	97
4. A felicidade no sistema moral kantiano.....	102
CONCLUSÃO.....	106
BIBLIOGRAFIA.....	109

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

O CONCEITO DE FELICIDADE NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

Autor: Édison Martinho da Silva Difante

Orientador: Miguel Spinelli

Santa Maria, 19 de março de 2008.

A Dissertação busca apresentar uma reconstrução do conceito de felicidade na Filosofia prática de Kant. O tema não se restringe em Kant a uma só obra, pois comparece em várias: na *Crítica da razão prática* (CRPr), na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC), na *Metafísica dos costumes* (MC), na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (A), e, inclusive, na *Crítica da razão pura* (CRP). A parte inicial da Dissertação consiste em uma breve exposição sobre a regra moral e os princípios práticos do agir, e nela se busca esclarecer o conceito de autonomia da vontade, imprescindível para a justificação da moralidade, e sem o qual o homem não poderia ser pensado como um fim em si mesmo. Na seqüência, a exposição se reporta à concepção de felicidade enquanto satisfação empírica, e tende, por um lado, a justificar por que Kant a exclui no que diz respeito à justificação do agir moral; por outro, por que a sua presença ou falta pode auxiliar ou prejudicar o cumprimento do dever moral. Num terceiro momento, dentro de uma perspectiva crítico-sistemática, e a partir da análise do conceito de *sumo bem* (*summum bonum*), tido como o objeto *a priori* da moralidade, busca-se mostrar a função sistemática da felicidade no contexto da filosofia prática kantiana. Nesse momento, a questão que se impõe é a seguinte: embora a felicidade não possa exercer papel algum no que diz respeito à *justificação* moral, torna-se, no entanto, um elemento de extrema importância na *efetivação* ou possível realização da moralidade. Daí por que Kant não a exclui definitivamente, embora não lhe dê o mesmo enfoque que a tradição filosófica lhe dera até então. Quando se pensa o *bem perfeito* para um ser racional, nele deve estar incluída também a felicidade, mas sob a condição de *merecimento*. A felicidade, por esse ponto de vista, passa então a não mais consistir na satisfação das necessidades, tendências e impulsos humanos, mas simplesmente a se constituir em um conceito do mundo moral.

ABSTRACT

Master's Dissertation
Post-graduate Course in Philosophy
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brazil

**THE CONCEPT OF HAPPINESS IN THE PRACTICAL
PHILOSOPHY OF KANT**

Author: Édison Martinho da Silva Difante

Advisor: Miguel Spinelli

Santa Maria, 19 March, 2008.

This dissertation aims to present a reconstruction of the concept of happiness in the practical philosophy of Kant. This theme is not restricted to only one work in Kant, rather it appears in several: in *The Critique of Practical Reason* (CRPr), in *The Groundwork of Metaphysics of Morals* (FMC), in *The Metaphysics of Morals* (MC), in *The Anthropology from a Pragmatic Point of View* (A), and, inclusively, in *The Critique of Pure Reason* (CRP). The first section of the dissertation gives a brief exposition of the moral rule and the practical principles of acting, in an attempt to elucidate the concept of autonomy of will, which is fundamental for the justification of morality, and without which man could not be thought of as an end in himself. This is followed by an elaboration on the conception of happiness as empiric satisfaction, which tends to justify, on the one hand, why Kant excludes it in that which concerns the justification of moral acting; and on the other hand, why its presence or absence can assist or hinder the achievement of moral duty. Subsequently, from a critical-systematic perspective, and based on the analysis of the concept of *summum bonum*, considered to be the *a priori* object of morality, an effort is made to show the systematic function of happiness in the context of practical Kantian philosophy. At this point, the issue that surfaces is: though happiness cannot exert any role in that which concerns moral *justification*, it, nevertheless, becomes an element of extreme importance in the *effectuation* or possible realization of morality. From there, why Kant does not exclude it definitively, although he does not give it the same focus that the philosophical tradition had given it until then. When one thinks of the *perfect good* for a rational being, happiness should be included as well, but under the condition of *worthiness*. Happiness, from this point of view, no longer consists of the satisfaction of necessities, tendencies and human impulses, but is merely a concept of the moral world.

INTRODUÇÃO

O tema ou questão fundamental desta dissertação diz respeito à função sistemática da felicidade na Filosofia prática de Kant. O que nela se propôs foi uma reconstrução do conceito de felicidade, sob uma perspectiva crítico-sistemática, tomando-se por base as obras kantianas referentes à filosofia prática (principalmente a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*).

Estruturalmente, a dissertação divide-se em três capítulos. O primeiro, centra-se em uma abordagem referente à regra moral e os princípios práticos do agir. O segundo, trata especificamente da felicidade enquanto satisfação empírica. No terceiro, por sua vez, se discute a felicidade e a possível realização da moralidade, ou seja, como a felicidade se insere no sistema moral kantiano.

No primeiro capítulo, trabalha-se com a oposição referente à determinação sensível e racional no homem, relacionando-as com a determinação da vontade. Nessa medida, a parte inicial da dissertação consiste simplesmente em uma breve exposição sobre a teoria moral kantiana. Portanto, nesse primeiro capítulo, se busca esclarecer o conceito de autonomia da vontade, imprescindível para a justificação da moralidade, e sem o qual o homem não poderia ser pensado como um fim em si mesmo.

O segundo capítulo, um pouco mais extenso (por já tratar do problema), é constituído de quatro seções. Num primeiro momento, através da relação do conceito de felicidade e dos sentimentos de prazer e desprazer e da faculdade de desejar, o esforço consiste em uma exposição referente à tendência geral do homem à felicidade. Posteriormente, em um segundo passo, se busca mostrar como, e porque, a felicidade enquanto satisfação empírica é incompatível com a moralidade, visto que ela é um “ideal da imaginação”. Seguindo-se da exposição precedente, a partir da diferenciação entre os tipos de imperativos (categórico e hipotético), se mostra porque a felicidade não pode e nem serve para justificar a ação moral; embora o fim último de todo o ser humano racional, empiricamente constituído, seja o mesmo, a saber, a sua felicidade própria. Na seqüência, a partir da noção de deveres diretos e indiretos, a exposição se reporta, por um lado, a justificar porque Kant exclui a felicidade no que diz respeito à justificação do agir moral; por outro, porque a sua falta ou presença pode auxiliar ou prejudicar o cumprimento do dever moral.

No terceiro e último capítulo, além da breve exposição referente ao termo autocontentamento moral (utilizado por Kant, na *Crítica da razão prática*, como uma

alternativa de satisfação proveniente do agir moral), mantendo-se dentro de uma perspectiva crítico-sistemática, e a partir do conceito de ‘sumo bem’, busca-se evidenciar a função sistemática da felicidade na Filosofia prática kantiana. Sob essa perspectiva, quando se pensa o bem perfeito para um ser racional, nele deve estar incluída também a felicidade, mas agora sob a condição de merecimento.

Com efeito, embora a felicidade seja imprescindível para o humano, parece que Kant não colocou conceito como integrante de seu sistema, mesmo que ele seja tratado em todas as suas obras de Filosofia prática. Logo (a felicidade), não é uma questão irrelevante, mas de todo conveniente para elucidar outras questões pertinentes ao agir humano em geral. Nesse sentido, a felicidade pode ser pensada como exercendo uma função sistemática na Filosofia prática de Kant.

A justificação da ética kantiana repousa na concepção segundo a qual o homem é portador de uma razão incondicionada, ou seja, uma razão pura que lhe possibilita autonomia, e que, além disso, constitui a dignidade humana diante dos demais entes da natureza. A dignidade do humano se traduz em sua capacidade de agir conforme a representação de leis determinadas por ele mesmo; de modo que, o homem não deveria estar submetido a qualquer outro fim que não o de sua própria razão, a saber, o da própria moralidade, que implica o cumprimento do ‘dever pelo dever’.

Com a pretensão de dar ao julgamento moral um fundamento que garanta sua exatidão, Kant assume como objetivo na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, “a busca e fixação do princípio supremo da moralidade”. Com esse objetivo (e sob a necessidade de estabelecer um princípio universal e absoluto), Kant procede excluindo tudo o que é contingente, empírico, objeto ou produto do desejo, enfim, tudo o que não pode ser universalizado, da possibilidade de justificativa para a ação moral.

A felicidade é fundamentalmente empírica. Ela depende dos desejos subjetivos determinados pelos sentimentos de prazer ou de dor. A produção do desejo é sempre contingente, pois é determinada por objetos empíricos. Nessa perspectiva, é impossível universalizar os desejos e determinar, de forma precisa, a felicidade. Ademais, a felicidade não passa de um ideal impossível de ser estabelecido. Ela tem por base as sensações empíricas e não a universalidade possível *a priori*.

O que chama a atenção e que, em certo sentido, é intrigante, mas concebível, é que Kant afirma na *Fundamentação*, na *Crítica da razão prática* e na *Metafísica dos costumes*, que a busca da felicidade é indiretamente um dever para o ente racional humano. Não obstante, poder-se-ia pensar que, em Kant, houvesse uma posição taxativa, segundo a qual, ou se é feliz

ou se é moral. No entanto, o próprio Kant, pelo menos nessas três obras, mostra claramente a necessidade de o ente racional humano ser feliz. Isso, contudo, não supõe que a felicidade seja apta a justificar a moral; pois, o princípio da moralidade deve ser livre de todas as inclinações.

No que se refere à dignidade de ser feliz surge outro aspecto referente à felicidade, com o qual se busca esclarecer, em Kant, como, e se é possível, que a moralidade venha a produzir algum tipo de satisfação. Em outras palavras, a partir desse aspecto da felicidade, pode-se pensar também em que medida o ente racional poderia alcançar o autocontentamento, unicamente por meio do agir moral.

A felicidade consiste em um ideal buscado por todos os seres racionais sensíveis. Logo, ser feliz é uma busca universal. No esclarecimento do princípio moral, em Kant, jamais se poderia desconsiderar a felicidade, incorrendo no risco de inconsistência. O próprio Kant toma por evidente que os seres racionais humanos buscam incessantemente a felicidade. Nesse sentido, seria estranho se ela fosse simplesmente descartada, ou relegada como algo completamente exterior à moral. Kant não exclui a felicidade do agir moral, contudo, não lhe dá o mesmo enfoque que a tradição filosófica lhe dera até então. Em suma, a felicidade, em Kant, simplesmente toma o lugar específico que lhe é devido em uma Filosofia prática que se submeta à crítica.

CAPÍTULO I

SOBRE A REGRA MORAL E OS PRINCÍPIOS PRÁTICOS DO AGIR

1 A regra moral enquanto imperativo da razão humana

O homem é um ser racional, porém, sensível, visto que, além de ser dotado de razão, são integrantes de sua condição humana as inclinações e as necessidades. A sensibilidade humana, por vezes, pode tanto desencadear ações inescrupulosas ou reprováveis, como também, em determinadas situações, promover a pratica ações altamente louváveis e boas, sem que haja, portanto, lugar para repreensão alguma.

O ser humano, dotado de razão, tem a capacidade de afastar-se ou, até mesmo, sair de sua “menoridade” através do esclarecimento, ou seja, o processo pelo qual ele se torna apto a fazer uso de seu próprio entendimento, servindo-se de si mesmo e “sem a orientação de outrem” (RPE, A 481)¹. Tal possibilidade é vislumbrada através da noção de imperativo categórico, conceito a partir do qual Kant define a lei prática, segundo a qual é possível determinar e ordenar a vontade independentemente do efeito da ação². A esse respeito, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant esclarece o seguinte:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para realizar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser da soma de todas as inclinações (FMC, BA 3).

Segundo Kant, a intenção prevalece sobre a ação, não seu resultado sobre a intenção. A intenção deve ser fundamentada a partir da boa vontade, enquanto tal deve ser depurada de tudo o que é empírico. Logo, as ações devem estar livres das inclinações egoístas e estabelecer as suas bases sob um ponto de vista altruísta, ainda que as inclinações apresentem garantias de estarem baseadas em máximas morais. Portanto, uma vontade boa não se define pelas conseqüências, mas pela forma do querer e para cujo fim se faz necessária a retitude da intenção. Kant, ao se referir à intenção, não a entende como um desejo sem ação, mas supõe que o ser humano se esforce realmente para realizar o seu propósito. Porém,

¹ O ponto de partida e a justificação da moral repousam na concepção segundo a qual o ente humano é portador de uma razão incondicionada. Por outro lado, a dignidade do ser humano, conforme a *Resposta à pergunta: O que é iluminismo?*, se encontra na capacidade de agir servindo-se de seu próprio entendimento.

² Cf: CRPr, A 37.

independentemente de alcançá-lo ou não, a intenção (da boa vontade) tem sempre o seu valor. Pode-se constatar isso a partir da seguinte afirmação do próprio Kant:

Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças se empenham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor (FMC, BA 3).

O homem, ao se propor cumprir a lei moral, deve ter por fim a ser alcançado o próprio cumprimento da lei, não o resultado da ação. Nesse caso, a lei deve ser o único fundamento determinante da vontade, enquanto que, se a máxima da ação estiver baseada em um objeto material, o fim estaria condicionado à máxima proposta.

Ora aquilo que serve à vontade de princípio objetivo de sua autodeterminação é o fim (*Zweck*), e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim, chama-se meio (FMC, BA 63).

Na *Fundamentação*, quando escreve sobre o imperativo categórico, Kant parte do pressuposto de que a vontade humana não está sempre

em si plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), entre as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação* (*Nötigung*) (FMC, BA 37).

Os “princípios reconhecidos pela razão como universalmente válidos não são, portanto, adotados automaticamente pela vontade humana, sempre às voltas com móbeis não dados pela razão”³. Nesse sentido, faz-se necessário a representação de um princípio objetivo, na medida em que é fator de coação para uma vontade humana. Tal representação “chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*” (FMC, BA 37).

Com relação ao fim da vontade, dois tipos de imperativos são possíveis, quais sejam, um baseado no objeto do apetite sensível, outro proposto puramente pela razão. No caso de não ser dado nenhum objeto do apetite sensível, “a razão pode ordenar determinada ação como praticamente necessária por ela mesma e sem referência a um objeto desejado, que a vontade já tivesse assumido em seus fins”; o “*imperativo* seria, então, *categórico*, propondo a razão a

³ BECKENKAMP, Joãozinho, 1998, p. 28.

partir de sua lei objetiva um objeto ou fim puro da vontade”⁴; em outras palavras, um princípio prático *a priori*, não condicionado à experiência.

O princípio fundamental da moralidade é apresentado em diferentes formulações, a saber, a fórmula da lei universal: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (FMC, BA 52). Logo depois, Kant afirma que esse mesmo “imperativo universal” também pode ser expresso com as seguintes palavras: “*Age como se máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza***” (FMC, BA 52). Essa fórmula é considerada como uma variante da primeira. Mais adiante, Kant apresenta a sua verdadeira fórmula, a saber, a da humanidade: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (FMC, BA 66-67). A terceira fórmula, a da autonomia, é expressa por Kant como “a idéia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (FMC, BA 70). No mesmo sentido, Kant também apresenta a formulação referente ao suposto reino dos fins: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (FMC, BA 84). Essa fórmula pode ser considerada uma variante da fórmula da autonomia⁵.

Ainda que Kant apresente o imperativo categórico sob essas diferentes formulações, é possível afirmar que tal princípio evidencia qual é o modelo formal de ação a ser considerado como capaz de promover uma ação moralmente boa. A questão fundamental, portanto, está no modelo a ser adotado. Com esse objetivo, Kant sugere que o próprio agente se faça o seguinte questionamento:

Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal (FMC, BA 20).

O critério que define o imperativo categórico é o da boa vontade, ou seja, uma vontade livre de todas as inclinações. O indivíduo deve agir por dever, mesmo que isso possa acarretar prejuízos para suas inclinações e necessidades pessoais. Dessa forma, o agir deve fundamentar-se em princípios, não na busca da satisfação pessoal baseada em sentimentos. A boa vontade, pois, está estritamente vinculada ao conceito de dever⁶. Tanto o conceito do imperativo categórico, quanto o da vontade boa são fundamentais na teoria moral kantiana.

⁴ BECKENKAMP, Joãozinho, 1998, p. 30.

⁵ Cf: WOOD, Allen W., 1999, p.p. 17-20.

⁶ Cf: FMC, BA 8.

Na primeira seção da *Fundamentação*, Kant procede a análise desses dois conceitos. Tal reconstrução teórica é necessária, uma vez que é da junção desses dois conceitos que nasce propriamente ética kantiana. O imperativo categórico e a boa vontade traduzem, portanto, duas condições básicas do dever (a necessidade de uma ação por respeito à lei), a saber, o seu aspecto objetivo (a lei moral), e o seu aspecto subjetivo, “o acatamento da lei pela subjetividade livre, como condição necessária e suficiente da ação”⁷. Logo, é fácil perceber a importância imprescindível da liberdade no que tange à possibilidade da escolha de máximas de ação.

Para Kant, o conceito de vontade boa pode ser definido também por aquilo que é “bom sem limitação”, tanto “neste mundo”, quanto “fora dele”. Uma série de qualidades normalmente presentes nos seres humanos e entendidas, na maior parte das vezes, como “boas e desejáveis podem tornar-se extremamente más e prejudiciais”, se não forem conduzidas pela vontade boa. Assim, ainda que essas qualidades possam ser favoráveis à vontade (boa), elas não apresentam “nenhum valor íntimo absoluto”, ou seja, por não serem absolutamente boas ou desejáveis necessitam da vontade boa para que a noção de bem prevaleça. Kant, ao iniciar a *Fundamentação*, ressalta a importância da boa vontade da seguinte forma:

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**. Discernimento (1), argúcia de espírito (2), capacidade de julgar (3) e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular se chama *caráter*, não for boa (FMC, BA 1).

Com o intuito de ressaltar o caráter instrumental que tais qualidades podem assumir, para facilitar o empenho da vontade boa, Kant ressalva que:

Algumas qualidades morais são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário pressupõem ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas (FMC, BA 2).

Justamente pelo fato do homem ser racional e sensível ao mesmo tempo é que a razão não é o único critério determinante da vontade. Por conseguinte, a regra moral é, para o ser humano, um imperativo⁸, “isto é, uma regra que é caracterizada por um dever ser, o qual

⁷ DUTRA, Delamar V., 2002, p.p. 29-30.

⁸ Segundo o comentário de Georges Pascal: “Uma vontade perfeita determinar-se-ia sempre pela razão, conformando-se de imediato às leis racionais. Mas, no homem, a vontade não é perfeita: está sujeita, não só à razão, como também a condições subjetivas, isto é, à influência das inclinações da sensibilidade. Há, assim, um

expressa a necessidade objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo esta regra” (CRPr, A 36). O imperativo categórico, pois, é válido tanto para seres racionais puros, quanto racionais sensíveis (os humanos). Para os seres racionais puros (que, segundo Kant, já devem possuir uma vontade santa), “os princípios objetivos, reconhecidos como necessários pela própria razão, são também subjetivamente necessários, quer dizer, adotados e seguidos necessariamente pelo sujeito”⁹. Não obstante, eles não necessitam ser obrigados a conformar as suas ações à lei moral, visto que, devido a sua constituição subjetiva, só podem ser determinados pela representação do bem¹⁰.

Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o dever (*Sollen*) não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei (FMC, BA 39).

Portanto, o homem, enquanto humano e finito, tem a vontade afetada também pela sensibilidade, inclinações e necessidades. Assim, a regra da moralidade é, para o ser humano, um imperativo de natureza categórica¹¹, que é representado sob a forma de princípios práticos.

2 Os princípios práticos do agir

2.1 A vontade como capacidade de determinar o arbítrio

Na filosofia prática kantiana, por vezes, aparecem algumas nuances terminológicas que precisam ser esclarecidas ou elucidadas. Dentre elas existem as diferenças, não tão evidentes, no que se refere aos conceitos de arbítrio e vontade. Cada um desses conceitos exerce uma

conflito entre a razão e a sensibilidade na determinação da vontade. A vontade não obedece a razão salvo se for *constrangida* por ela, e não naturalmente, como o faria se fosse pura. É por esse motivo que as leis da razão se apresentam à vontade como mandamentos, como *imperativos*. Uma vontade perfeitamente boa, uma vontade santa – a vontade divina, por exemplo – obedeceria as leis racionais sem ser coagida por elas; estas leis não seriam pois imperativos. Para uma vontade humana, ao contrário, elas se apresentam sob a forma de imperativo, ou seja como deveres” (PASCAL, Georges, 2005, p. 127).

⁹ BECKENKAMP, Joãozinho, 1998, p. 28.

¹⁰ Cf: FMC, BA 39.

¹¹ Paul Guyer observa que se tem referido ao princípio fundamental da moralidade sem distingui-lo do imperativo categórico, porém, segundo ele, os dois não são exatamente iguais. Para fazer esse esclarecimento, ele cita a explicação de Konrad Cramer: “the fundamental principle of morality can be considered a pure synthetic *a priori* principle, applicable to any and all rational beings, whereas the categorical imperative is an impure synthetic *a priori* principle, the form in which the fundamental principle of morality presents itself to beings like us, who empirically know ourselves to have inclinations and interests that may conflict with compliance with the fundamental principle of morality, and thus may experience the fundamental principle of morality as a constraining obligation – a categorical imperative – in a way that beings without such conflicting incentives would not” (GUYER, Paul, 2000, p. 218).

função própria no sistema moral de Kant¹². No entanto, muitas vezes, eles são tidos como sinônimos, ou como possuidores da mesma função sistemática, sendo possível, até mesmo, transmutar um termo pelo outro sem que nenhum problema aparente resulte disso¹³.

O que se pretende aqui não é propriamente abarcar a definição de arbítrio e vontade. Contudo, o motivo ou objeto de interesse é o esclarecimento das diferenças entre ambos, bem como, a compreensão de suas funções sistemáticas em suas relações recíprocas. Com efeito, é possível perceber as diferenças específicas e essenciais, elucidadas por Kant, com respeito a esses conceitos. Nessa perspectiva de compreensão, mostrar-se-á, a partir dos modos de determinação do arbítrio, de que modo ele pode ou não obedecer aos ditames da vontade¹⁴.

Kant explica a diferença dos modos de determinação do arbítrio por meio de três termos latinos: *arbitrium brutum*, *arbitrium sensitivum* e *arbitrium liberum*. Nas obras de Kant, pelo menos no período crítico, existem três passagens que podem ser aproximadas por mostrarem especificamente os modos do exercício do arbítrio. Uma delas se encontra na *Crítica da razão pura*, mais especificamente, na “Solução das idéias cosmológicas” (CRP, B 561-562); outra, na mesma *Crítica da razão pura*, no “Cânone da razão pura” (CRP, B 830-831); por último, na *Metafísica dos costumes*, logo na introdução.

Na “Solução da idéias cosmológicas”, Kant esclarece a relação da Liberdade Transcendental com a Liberdade no sentido Prático¹⁵. Para tanto, utiliza-se dos respectivos conceitos referentes à determinação do arbítrio. Na segunda passagem, mencionada no “Cânone da razão pura”, Kant atém-se a tratar especificamente da Liberdade Prática, já que ela diz respeito, em especial, ao agir, que deve ser determinado pela razão exclusivamente; e,

¹² Beck distingue *Wille* e *Willkür* como dois aspectos da razão prática diferindo-os, respectivamente, enquanto função legislativa e executiva (Cf: BECK, L. W., 1984, p. 199).

¹³ Segundo Victor Delbos, o próprio Kant, às vezes, parece confundir ou fazer um emprego impreciso dos termos. No entanto, é possível perceber, dentre as passagens, o sentido distinto de ambos (Cf: DELBOS, V., 1969, p. 351).

¹⁴ No dizer de Delamar V. Dutra: “a liberdade é a capacidade de seguir suas próprias leis auto-impostas, ou seja, a capacidade da *Willkür* de obedecer ou não obedecer aos ditames da *wille*” (DUTRA, Delamar V., 2002, p. 85).

¹⁵ Segundo consta, “a Liberdade no sentido Prático é a independência do arbítrio, frente à coerção pelos impulsos da sensibilidade” (CRP, B 562). A liberdade, no sentido transcendental, segundo Kant, significa a faculdade de iniciar espontaneamente um estado cuja causalidade, não está, por sua vez, como o requer a lei da natureza, sobre uma outra causa que a determine quanto ao tempo (CRP, B 561). Pois sempre que se pensar a liberdade, em sentido transcendental, tem-se que excluir a determinação. Segue-se, então, que ela é “uma idéia transcendental pura, que em primeiro lugar, não contém nada de emprestado da experiência” (CRP, B 561). Pois a experiência somente é possível com fenômenos, e eles estão submetidos à leis da causalidade. No máximo, um conceito transcendental diz respeito à forma segundo a qual é possível fundamentar algo. Segundo as palavras de Kant: já que “não é possível obter uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria para si mesma a idéia de uma espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal” (CRP, B 561). A liberdade, no sentido prático, por sua vez, se funda na liberdade transcendental. Aliás, ela somente é possível a partir da suposição desta última. Literalmente, a Liberdade Prática é a liberdade ou capacidade de fazer ou deixar de fazer algo.

para explicá-la, Kant utiliza-se da distinção entre o *arbitrium brutum* e *liberum*. Na “Introdução à *Metafísica dos costumes*”, Kant pretende mostrar a relação entre as faculdades do ânimo e as leis morais. Para isso, na *Metafísica dos costumes*, traz à luz a reconstrução dos conceitos utilizados, desde o conceito de sentimento (prazer e desprazer), na relação com a faculdade de desejar até a determinação da vontade pela lei moral¹⁶. Metodologicamente, a primeira distinção frisada por Kant, nas passagens citadas, dá-se entre o *arbitrium brutum* e o *sensitivum*, seguindo-se logo após a distinção com o *arbitrium liberum*.

A utilização do termo latino *arbitrium brutum*, por Kant, parece a princípio, apreender o significado de arbítrio irracional, ou seja, sem o regulamento imposto pela razão. Tal acepção, porém, resultaria em contradição, na medida em que a designação latina do termo *arbitrium* expressa a possibilidade de escolha. Ou seja, o arbítrio denota nada mais do que o poder de decidir algo sem constrangimento algum, puramente a partir da vontade do sujeito. Nesse sentido, cabe ressaltar que o arbítrio é uma capacidade especificamente humana, visto que só ao homem é dada a possibilidade de se auto-determinar, livre de tudo que o circunda, ou seja, dos impulsos e paixões oriundos da sensibilidade. Ora, como evidentemente o termo *brutum* é adjetivo de *arbitrium*, a tradução mais coerente para *arbitrium brutum* seria arbítrio animal.

O *arbitrium brutum* representa a mera determinação do arbítrio através de objetos empíricos, ou seja, é a determinação apodictica e necessária do arbítrio pelo sentimento de prazer ou desprazer. O arbítrio humano, apesar de consistir-se em um arbítrio sensível, ou melhor, num *arbitrium sensitivum*, não pode ser considerado “um *arbitrium brutum*, mas sim *liberum*, pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente” (CRP, B 562), sem influências da sensibilidade¹⁷. Então, o não-agir a partir da afetação sensível, para o homem, é o que constitui a liberdade racional, ou mesmo, a sua própria autonomia (e frente aos demais seres da natureza). Admitir que o arbítrio é determinado pela sensibilidade é o mesmo que admitir que a determinação é causada necessariamente por uma sensação empírica (prazerosa ou não) anterior. Com efeito, o arbítrio que é determinado pela sensibilidade não pode escolher entre o fazer ou o deixar de fazer. Segue-se, que o arbítrio animal não pode ser mais do que a simples capacidade de agir a partir de estímulos de prazer ou desprazer,

¹⁶ O valor moral das ações, em sua essência, depende do fato de que a lei moral determine imediatamente a vontade (*Wille*), e esta, por sua vez, determine a capacidade de escolha, numa palavra, o arbítrio (*Willkür*).

¹⁷ O homem não é totalmente independente da sensibilidade. Dessa forma, ele sempre pode ser influenciado pela sensibilidade, mas não determinado por ela.

causados por objetos empíricos¹⁸. Em última instância, o *arbitrium brutum*, em sentido rigoroso, não pode ser considerado arbítrio.

Uma das características que diferenciam o homem do animal, pois, é a capacidade de escolher e de produzir o objeto de desejo, quer dizer, determinar fins a si mesmo. Essa diferença decorre da não necessidade de determinação pelos impulsos patológicos e, sim da pressuposição de que o ente racional não possui somente uma cega capacidade de responder a estímulos. Para Kant, segundo consta na “Introdução à *Metafísica dos costumes*”, o arbítrio humano é afetado por impulsos, mas não é determinado por eles, ou, pelo menos, não deveria ser; e é *sensitivum*, mas não *brutum*¹⁹.

Segundo consta no “Cânion da razão pura”:

Um arbítrio é puramente animal (*arbitrium brutum*) quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*. Um arbítrio, porém, que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis e, portanto, por motivações que só podem ser representadas pela razão, chama-se *livre-arbitrio* (*arbitrium liberum*), e tudo o que se interconecta com este último, seja como fundamento, ou seja como consequência, é denominado prático (CRP, B 830).

De um lado, o *arbitrium brutum* é necessariamente determinado pelos estímulos sensíveis; de outro, o *arbitrium sensitivum* (que é próprio dos homens) é simplesmente afetado por esses impulsos, mas não determinado por eles²⁰. Entretanto, “dá-se o nome de livre-arbítrio à escolha que somente pode ser determinada pela razão pura”, de onde segue a explanação de que:

A liberdade do arbítrio é a independência de sua determinação por impulsos sensíveis; esse é o conceito negativo da mesma. O positivo é a faculdade da razão pura ser por si mesma prática (MC, 213-214, p. 17)²¹.

Como ser empírico, o “próprio ser humano é um fenômeno” (CRP, B 580), isto é, um ser no tempo e, uma vez subordinado a ele, está também subordinado à causalidade natural. Todavia, o sujeito racional precisa ser entendido como um ser livre, uma vez que

o arbítrio humano não é determinado só por aquilo que estimula, isto é, afeta imediatamente os nossos sentidos pois temos o poder (*Vermögen*) de dominar as impressões que incidem sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante

¹⁸ As sensações, no caso do *arbitrium brutum*, são simplesmente os fundamentos necessários de determinação do arbítrio.

¹⁹ Cf: CRP, B 562.

²⁰ Cf: ALLISON, Henry E., 1992, p.p. 477-478.

²¹ Na tradução espanhola: “La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sencibles; este es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica” (MC, 213-214, p. 17).

representações daquilo que, mesmo de um modo mais remoto, é útil ou prejudicial (CRP, B 830).

Não obstante, ao homem não seria possível livrar-se, da causalidade natural, a não ser que possuísse (pelo menos como uma possibilidade a ser pensada) uma faculdade de determinar a si mesmo, sem a motivação necessária de estímulos sensíveis. Essa faculdade seria uma vontade livre. O livre-arbítrio, como já foi visto, não pode ser determinado por algo empírico e nem estar na dependência de um fundamento externo de determinação. Sob essas condições exclusivas, ele somente poderá fundamentar-se na vontade livre. Mesmo assim, sempre que se pensa a vontade de um ser racional humano, é igualmente levada em consideração a vontade de um ser humano sensível.

A idéia básica, pois, é a de que o arbítrio, enquanto capacidade de escolha, é livre, seja para fazer a si mesmo agir de acordo com os ditames da vontade, seja por subordinar esses ditames às exigências das inclinações. Na verdade, segundo Kant, embora o arbítrio humano consista em tal possibilidade de escolha, ele deve ser determinado (apenas) pela vontade. É dela, portanto, que procedem as leis determinantes do próprio arbítrio. Com efeito, o arbítrio de um ser racional (*liberum*), apesar de suscetível à escolha (mesmo se afetado), não pode ser determinado por outra coisa, apenas pelo mandamento da lei (da vontade).

Segundo consta na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a vontade não é outra coisa senão a “capacidade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom” (FMC, BA 36-37). Ora, de acordo com Kant, somente um ser racional pode fazer isso, posto que os demais entes da natureza só agem mediante leis da necessidade natural. Vale dizer que somente um ser racional deve possuir vontade; de outro modo, e conseqüentemente, só ele é capaz de representar (para si) algo que o diferencia dos demais, ou seja, representar princípios²² para suas ações.

A vontade livre é que fundamenta o livre-arbítrio, ou pelo menos possibilita a sua liberdade. Se é possível uma determinação que não a sensível, ela tem de estar fundada em outro lugar que não na empiria. A partir dessa perspectiva é possível pensar, para o ser racional finito (o homem), a existência de uma relação entre a vontade e a faculdade da razão; ela própria livre, mas também regrada. Destarte, como uma capacidade de determinação a partir da representação de leis, a qual é pura se não tiver mescla com a empiria.

²² Segundo Kant, o homem, a partir da sua razão, pode representar (a si mesmo) leis que diferem quanto à origem da causalidade natural.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant também define a vontade como a “capacidade de agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios” (FMC, BA 36). Então, dado que, no homem, independentemente do modo de determinação, o arbítrio (sempre) diz respeito à sensibilidade, a vontade não é nada mais do que a capacidade de determinar o próprio arbítrio²³. Sendo assim, o arbítrio humano é determinado segundo leis. Nesse caso, e isso consta na *Crítica da faculdade do juízo*, pode-se dizer que existe apenas uma liberdade condicionada com relação a ele. Pois, “onde a lei moral fala não há, objetivamente, mais nenhuma livre escolha com respeito ao que deva ser feito” (CJ, B 16). Os seres racionais, portanto, são os únicos que podem ter uma vontade livre, independentemente da causalidade; são os únicos capazes de propor a si mesmos princípios racionais para as suas ações.

Na segunda seção da *Fundamentação*, o conceito de vontade aparece quando Kant empreende a distinção entre os princípios do desejar e os princípios do querer. Nesse contexto,

a vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais (FMC, BA 63).

Com efeito, a vontade é caracterizada como uma faculdade legislativa. Em contrapartida, o arbítrio, por ela determinado, pode ser concebido como uma faculdade executiva.

Uma vontade livre, significa, em última instância, a independência do homem quanto aos impulsos da sensibilidade, em favor de determinação de seu agir. O arbítrio ocupa-se, justamente, com a “aplicação” dos princípios racionais representados pela vontade às máximas. O arbítrio, então, não é outra coisa senão a capacidade de efetivação das representações da vontade. Portanto, ele atua na empiria como uma faculdade que executa as representações (leis) da vontade. Todavia, a vontade pode muito bem estar subordinada a fins

²³ Pode-se dizer, pois, que Kant usa esses termos como fazendo parte (ou constituindo) uma mesma faculdade, a saber, faculdade de apetição (de desejar). A distinção propriamente dita, entre ambos, se dá unicamente a partir do aspecto que se está considerando em determinado nível de discussão. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na qual a discussão refere-se ao nível da fundamentação da moralidade (a busca e fixação do princípio supremo da moralidade), Kant usa o conceito de vontade. Por outro lado, em obras posteriores, tais como na *Metafísica dos costumes*, na *Religião* e na *Antropologia*, e, ao se tratar efetivamente da ação moral e do indivíduo considerado sensivelmente, o conceito predominantemente usado é o de arbítrio. Nesse caso, torna-se difícil fazer a distinção, em alguns contextos, entre vontade livre e livre-arbítrio, pois só podemos atribuir livre-arbítrio aos seres humanos na medida em que se pode dizer que o homem possui uma vontade livre, isto é, podendo agir por dever. Em outras palavras, pressupõe-se um ser racional (que possui vontade pura ou uma razão prática), porém sensível atuando na empiria, ou seja, na aplicação da lei moral. Pois o fato de a lei moral determinar a vontade não garante que o indivíduo vá adotá-la como máxima de ação. Nesse sentido, o conceito de arbítrio livre expressa a condição de que mesmo o sujeito reconhecendo a validade da lei moral (enquanto sua própria auto-legislação – que existe uma), ele pode optar por agir segundo os impulsos da sensibilidade.

que não os seus, pois, conforme o *arbitrium sensitivum*, o ser humano, apesar de racional, é afetado por objetos empíricos que requerem satisfação²⁴.

Por um lado, o *arbitrium brutum* é necessariamente determinado por estímulos sensíveis; por outro, o *arbitrium sensitivum* (que é próprio dos homens) é simplesmente afetado por esses impulsos. Torna-se necessário lembrar que *sensitivum* significa proveniente ou referente aos sentidos ou à sensibilidade. Assim, a tradução própria de *arbitrium sensitivum* seria arbítrio sensível. Por ser sensível, esse arbítrio supõe não só a afetação de objetos na sensibilidade do sujeito, mas também a influência desses objetos como fundamentos de determinação do arbítrio. Ora, disso deduz-se que os seres racionais humanos são simplesmente afetados por estímulos sensíveis, mas possuem o arbítrio aberto à determinação da razão. Sob essa condição, é possível pensar, por exclusão, em um fundamento de determinação do arbítrio que seja racional. Mas, o mais importante é que o homem pode ter outro tipo de fundamento de determinação que o possibilite projetar, propor regras e, portanto, ser senhor de si mesmo.

2.2 ‘Animus sui compos’: o homem como senhor de si mesmo

A expressão latina *Animus sui compos*, da qual se serve Kant, na *Antropologia*²⁵ (§ 3), pode ser traduzida por “senhor de seu próprio ânimo” ou, simplesmente, “senhor de si mesmo”²⁶. Kant parece frisar que o homem, por ser dotado de razão, *pode e deve* manter o controle sobre si, incluindo, evidentemente, as condições em que é estimulado por objetos que lhe causam prazer ou desprazer, ou mesmo por estados exaltados de sentimentos, como no afeto ou na paixão²⁷. Portanto, nada mais que um estado cujo homem não é necessariamente determinado e que não se deixa determinar sempre e apoditicamente pela empiria.

²⁴ Se é possível uma vontade determinar o arbítrio, se ela for livre, é possível (pensar) um agir fundado nela enquanto razão prática pura. E se for possível, quais serão as condições para ser encontrado e estabelecer o princípio? Dependerá ele do gosto ou do sentimento dos indivíduos particulares, ou qual sua (possível) fonte pura? Essas questões impõem a necessidade de distinção entre o que é propriamente empírico e o que pode ser considerado *a priori*, na determinação da vontade do ser humano.

²⁵ As citações referentes à *Antropologia* foram extraídas da tradução brasileira de Clélia Aparecida Martins. Nessa tradução, consta a paginação da *Akademie-Ausgabe*, a qual usamos, seguindo-se a paginação da própria tradução brasileira.

²⁶ *Animus* pode significar: princípio pensante, espírito, alma, coração (como sede selvagem do desejo, das inclinações etc.), sede do pensamento, sede da inteligência, caráter, condição, natureza, ou, como propõe a tradução do *Dicionário de expressões latinas*: “Elemento subjetivo que denota intenção. Princípio pensante, distinto do corpo”. *Compos*: que está na posse de, que está senhor de, que obteve, que possui (um bem material ou moral).

²⁷ Tanto o afeto quanto a paixão possuem características próprias; o primeiro caracteriza-se pela precipitação da ação, a outra, ao contrário, possui um impulso que a determina. O afeto e a paixão, como inclinações, submetem e tiram da razão a possibilidade de impor leis para a vontade do sujeito (ou seja, impedem que a vontade seja

A expressão *Animus sui compos*, então, esclarece que a razão não domina o fim natural, e sim evita que esse fim transforme-se em uma paixão ou vício. Todavia, afirmar que o homem é senhor de si pode ser o mesmo que afirmar a possibilidade dele ser livre frente a toda inclinação, isto é, ser auto-legislador.

O resultado da expressão latina (anteriormente citada) não pode e nem põe em risco a justificação da moralidade na própria racionalidade. Dizer que o homem é o “senhor de si mesmo” é o mesmo que retirá-lo do jugo (passional), dos móveis empíricos, concedendo-lhe uma possibilidade de auto-determinação em função de um fim ditado pela sua própria razão. Posto assim, o livre uso das suas forças é justamente a capacidade de impor e produzir fins para si. Essa é a capacidade que se diferencia do mero *arbitrium brutum*, cuja determinação sempre será *a posteriori*. O fim do *arbitrium brutum* será sempre determinado por algo exterior. Por fim, a determinação de fins para o homem somente é possível se for pressuposto, pelo menos, o arbítrio sensível.

O *arbitrium brutum* é patologicamente necessitado, enquanto que o *arbitrium sensitivum* é influenciado patologicamente. No homem, enquanto ser vivo, é possível reconhecer a determinação patológica como própria da natureza de sua constituição, seu *páthos*²⁸. Kant considera que a determinação do arbítrio pela sensibilidade é sempre patológica; ou, pelo menos, determinação patológica e determinação sensível são sinônimas.

O termo “patológico”, para Kant, não significa simplesmente doentio, conforme a conotação médica adotada contemporaneamente para o termo. Outrossim, possui significação filosófica, designando tudo o que afeta a sensibilidade e que (especialmente na filosofia kantiana) influencia a vontade do sujeito. Aquilo que possui origem patológica provoca determinações subjetivas na vontade do homem, que, na terminologia kantiana, são as inclinações. Negar que o homem seja influenciado patologicamente é o mesmo que lhe negar a vida sensível, pois estar vivo é ser afetado patologicamente. A própria constituição sensível e empírica do homem mostra que a sua vontade é (constantemente) influenciada patologicamente. Contudo, ele pode possuir uma vontade somente *influenciada* e não *determinada* patologicamente. Com efeito, por esse viés, é possível esboçar a possibilidade de pensar em uma determinação que não, necessariamente, a patológica do arbítrio.

O *arbitrium sensitivum* representa somente a capacidade do homem ser determinado por regras que não provêm da empiria, mas que se fundamentam na própria vontade do sujeito. O

autônoma). Na *Antropologia*, Kant insiste em afirmar que: “estar submetido à afecções e paixões é sempre uma *enfermidade da alma*, porque ambas excluem o domínio da razão” (A, 251, p. 149).

²⁸ No grego *Πάθος* significa paixão, *με Πάθος*, apaixonadamente.

sujeito (ente racional humano) não reage meramente conforme o instinto, já que, é possível ao menos pensá-lo dotado de uma capacidade para ir além da mera determinação sensível. Em outras palavras, o homem deve poder possuir a capacidade de projetar sua vida em função de fins propostos por si mesmo, seja através de regras de arte, conselhos de prudência ou até, conforme a determinação pura da razão, através da lei moral.

2.3 O livre-arbítrio como faculdade de adoção de máximas

Segundo consta na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, uma máxima (princípio subjetivo) distingue-se da lei prática (princípio objetivo) no que tange à sua validade. Enquanto essa última é válida para qualquer ser racional, constituindo-se em um princípio orientador segundo o qual ele deve agir, a máxima é uma regra prática determinada de acordo com as inclinações e disposições naturais do indivíduo, ou seja, um princípio que não tem validade necessária para a vontade de todo e qualquer ser racional²⁹.

A máxima, afirma Kant,

contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é, portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo (FMC, BA 51, nota).

Se uma máxima representa a conduta do indivíduo, então, é a partir dessa máxima que é possível avaliar as suas ações quanto à moralidade. Diante disso, pode-se dizer que somente um ser capaz de adotar máximas poderá ser considerado moral ou imoral. Os que são incapazes de fazê-lo – por exemplo, uma ameba, um tigre, algumas pessoas anormais - não podem ser nem uma coisa nem outra³⁰.

Uma máxima, pois, é moral quando se encontra em conformidade com a lei prática e, enquanto tal, pode ser enunciada universalmente, ou, pelo menos, quando essa máxima tenha a possibilidade de tornar-se lei³¹. Vale dizer aqui que a máxima é universalizada apenas formalmente e não positivamente, ou seja, é universalizável somente a forma da ação e não a ação propriamente dita.

É importante frisar a relevância das máximas, visto que é em dependência delas que o homem deve intencionar a sua ação. O juízo, porém, no que diz respeito à sua ação, não deve

²⁹ Cf: FMC, BA 59-60.

³⁰ Cf: KÖRNER, Stephan, 1987, p. 122.

³¹ Cf: CRPr, A 54.

se impor do exterior. Para Kant, o que deve ser avaliado é o que conduz à ação, isto é, a máxima propriamente dita. Todavia, esse princípio de julgamento (que não avalia a ação, mas a regra segundo a qual serviu como guia do agir) gera uma incerteza em relação ao caráter moral do agente praticante da ação. Isso se dá porque não se pode ter acesso à sua intenção.

O fundamento subjetivo de adoção de máximas deve ser um ato de liberdade. Se fosse de outra maneira, de modo natural, por exemplo, não estaria submetido aos valores morais. As apetições naturais (comer, beber e demais necessidades fisiológicas do homem) não entram em julgamento quanto à moralidade. Assim, também não se atribui valor moral ou imoral às satisfações provenientes da sensibilidade, uma vez que elas são naturais para o homem³².

Kant não usa o termo natureza como contraposto ao de liberdade, caso contrário, não poderia imputar ao livre-arbítrio a faculdade de adoção de máximas. Na natureza (como é habitualmente entendida) não há liberdade de escolha, mas *dever*, isto é, as coisas são o que devem ser. A moralidade pede por autonomia da vontade, por escolha, por princípios de adoção de máximas, atitudes que deixam espaço à transgressão; ao passo que, no campo natural, não é possível adotar outra postura a não ser submeter-se aos ditames da própria natureza.

Não obstante, o homem tem uma natureza peculiar. Na *Religião nos limites da simples razão*, Kant usa o termo natureza para designar, no homem, “o fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que precede todo o fato que se apresenta aos sentidos” (RL, p. 27)³³. A liberdade, diz Kant, “tem a qualidade inteiramente peculiar de ela não poder ser determinada a uma ação por *móvil* algum, a não ser apenas, enquanto o homem o admitiu na sua máxima” (RL, p.p. 29-30). É por meio dessa admissão que um *móvil* (princípio subjetivo do desejar), “seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)” (RL, p. 30). Se a lei for a partir de tal *móvil*, então, pode-se dizer que quem a adota é moralmente bom.

O modo como Kant coloca o princípio de adoção, executada pelo arbítrio, não permite ao homem neutralidade nas suas máximas. Segue-se que “a sua disposição de ânimo, quanto à lei moral nunca é indiferente” (RL, p. 30). Neste caso, deve haver outro *móvil* propulsor da ação, que não a lei moral. As máximas subjetivas, mesmo assim, embora provindas do desejo, devem poder ser atribuídas a um ato de liberdade do sujeito.

³² Aqui é possível fazer uma alusão ao conceito de felicidade, enquanto satisfação proveniente da sensibilidade, mas, em contrapartida, necessário para a realização moral.

³³ Ao que parece a distinção entre arbítrio e vontade só se torna explícita na *Religião*, embora esses dois termos apareçam desde a *Crítica da razão pura* (Cf: DUTRA, Delamar V., 2002, p. 83).

Kant, na *Religião*, aponta três disposições como originárias na natureza humana, uma vez que, segundo ele, uma disposição compreende os elementos constituintes da natureza humana. E uma disposição é originária se pertence necessariamente “à possibilidade de tal ser, ou seja, se pertence à possibilidade da natureza humana” (RL, p. 34). Das disposições apontadas por Kant, a primeira se refere ao amor físico de si mesmo, do qual não se requer exercício da razão. Segundo ele, essa é a disposição para a “animalidade”. A segunda se refere ao amor de si com relação aos outros. Essa exige um princípio racional e, é denominada disposição para a “humanidade”. A terceira, a disposição para a “personalidade”, é referente à “sucetibilidade da mera reverência pela lei moral *como de um móbil, para si mesmo suficiente do arbítrio*” (RL, p. 33). Segue-se que: “A suscetibilidade da mera reverência pela lei moral em nós seria o sentimento moral, que, no entanto, não constitui por si ainda um fim da disposição natural, mas só enquanto é *móbil* do arbítrio” (RL, p. 33).

A reverência ou respeito pela lei moral existe no homem, segundo consta na *Religião*, como uma disposição natural. Dá-se, porém, que a lei moral não se apresenta (ao homem) apenas para ser reverenciada, mas para ser seguida. Ademais, a reverência (ou sentimento de respeito) não pode ser exterior à lei, pois é a própria lei moral que a produz. De algum modo, no entanto, a reverência torna o homem suscetível à obediência da lei moral. Por isso, o livre-arbítrio admite-a em sua máxima, determinando-a de acordo com a própria lei.

Em suma, o fundamento subjetivo para a adoção de máximas só pode ser único e “referir-se universalmente ao uso da liberdade” (RL, p.31). Dá-se que, no homem, só o arbítrio pode realmente ser dito livre. Então, “o primeiro fundamento da adoção das máximas, que, por seu turno, deve sempre residir no livre-arbítrio, não pode ser dado em fato algum da experiência” (RL, p.28), mesmo que a liberdade humana se dê, positivamente, somente na experiência.

2.4 A distinção entre máxima e lei moral

As proposições fundamentais práticas, isto é, os princípios práticos do agir podem ser, por um lado, subjetivos ou **máximas**, “se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele”. Por outro lado, elas podem ser “objetivas ou **leis** práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo o ente racional” (CRPr, A 35)³⁴. Nesse caso, ela também pode ser entendida como sendo a lei da

³⁴ Ver também FMC, BA 51, nota.

moralidade, e é apresentada aos seres racionais sensíveis como um dever. Para Kant, a regra prática “é sempre um produto da razão, porque ela prescreve como visada a ação enquanto meio para um efeito” (CRPr, A 36). A lei prática consiste em prescrições de como se deve agir, não se tratando, pois, de como se age. Kant acredita que é possível agir por dever, respeitando a lei prática. Não obstante, às vezes, o ser humano é levado simplesmente a agir em conformidade com o dever.

Agir conforme o dever (*Pflichtmässig*) significa que a ação realizada é correta, pois aparentemente ela está de acordo com as regras práticas do dever, mas não é realizada por dever. Agir por dever (*aus Pflicht*) significa que a ação é realizada unicamente por respeito (*Achtung*) à lei. Em relação ao respeito, Kant escreve uma nota na *Fundamentação*:

embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. (...). O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O objeto do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, de outro, com a inclinação (FMC, BA 16, nota).

No âmbito da filosofia prática de Kant, portanto, o sentimento de respeito pode ser considerado um sentimento moral. Tal sentimento difere dos demais quanto a sua fonte; não obstante, é considerado também a partir de uma perspectiva “interna” e subjetiva do próprio sujeito enquanto agente moral.

Kant tenta mostrar que, embora o respeito seja um sentimento, é um sentimento de um tipo muito especial, isto é, caracteristicamente moral³⁵. A inclinação, em si mesma, jamais pode ser objeto de respeito; “na melhor das hipóteses, ela pode ser um objeto de aprovação ou amor”³⁶. Nessa perspectiva, Kant observa que:

Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma (FMC, BA 14-15).

³⁵ Cf: POTTER, Nelson, 1998, p. p. 45-46.

³⁶ “Nor can inclination itself be an object of respect; at most it can be an object of approval or love” (POTTER, Nelson, 1998, p. 45).

A partir da afirmação citada, pode-se constatar que se faz necessário ter consciência da lei moral para que se possa agir por respeito a ela. O respeito pode ser entendido como o efeito da lei moral e não a causa da lei, ao contrário do que acontece quando a máxima adotada fundamenta-se em um sentimento ou matéria da vontade como, por exemplo, o “sentimento da fome”, que pode ser uma causa da adoção de determinada máxima de ação³⁷.

Segundo Kant, o respeito é um sentimento produzido por si mesmo, através de um conceito da razão, diferentemente dos demais que, por sua vez, se baseiam ou na inclinação, ou no medo³⁸. Esses últimos são produzidos ou (realizam-se) por influências, o que significa dizer que o homem é constantemente (ou sempre) afetado por objetos ou pelo estado de outras coisas.

O respeito não se inclui na máxima da ação por dever, da mesma forma que os “sentimentos sensuais entram nas máximas as quais são sensivelmente determinadas”. Mas, mesmo assim, parece que “o respeito é uma necessidade concomitante da ação por dever e da própria consciência da lei moral”. Segue-se que o sentimento de respeito é “uma conseqüência da determinação da vontade pela lei moral, então ele é um efeito que segue somente depois que uma máxima moralmente boa tem sido formada e adotada”. Desse modo, o respeito não determina tal máxima, mas é simplesmente determinado por ela.

Segundo a interpretação de Nelson Potter, parece que o sentimento de respeito é um “elemento necessário em nossa consciência de que nós falhamos segundo a lei moral, e que nós somos capazes de agir por dever”³⁹. A passagem da *Fundamentação* que segue comprova isso. Segundo Kant,

se uma ação é realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações (FMC, BA 15).

Pode-se dizer que na realização de uma ação por dever ocorre a presença do aspecto objetivo da lei, o qual, como pertencente ao mundo fenomênico, o homem deve obediência. Não obstante, para que a ação seja autônoma, e visto que o homem também faz parte do mundo numênico, se faz necessário considerar o aspecto subjetivo da lei, ou seja, o respeito pela lei. Por conseguinte, tanto o aspecto subjetivo quanto o aspecto objetivo da lei são

³⁷ Cf: POTTER, Nelson, 1998, p. p. 45-46.

³⁸ Cf: FMC, BA 16.

³⁹ “From what Kant says later, it seems that it is a necessary element in our awareness that we do fall under the moral law, and that we are capable of acting from duty” (POTTER, Nelson, 1998, p. 46).

necessários para a realização de uma ação por dever (os dois aspectos da lei moral são inseparáveis no que diz respeito ao agir moral). Da mesma forma, “o sentimento do respeito não é assim um elemento adicional separado da máxima das ações por dever”, mas “uma necessidade concomitante da representação de qualquer máxima”⁴⁰.

Com absoluta certeza, para um observador externo, é praticamente impossível saber se determinada ação é efetuada por dever, mesmo que, aparentemente, tudo coincida com o *motivo* moral do dever. Segundo as palavras de Kant, na *Fundamentação*:

daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem (FMC, BA 26).

Tendo em vista que o valor moral reside no *móbil*⁴¹ adotado para pôr em prática uma máxima (regra que o arbítrio fornece a si mesmo visando praticá-la no campo da liberdade), e não na ação propriamente dita, resulta que essa última não é válida para ajuizar um agir como moralmente bom ou não. Isso ocorre porque o *móbil* adotado na máxima não aparece na ação, isto é, a intencionalidade que o agente depositou no agir não se manifesta na ação que é verificada empiricamente⁴². Inclusive, segundo Kant, muitas das ações que são julgadas moralmente boas não foram motivadas pelo mandamento moral, ou seja, a lei moral não fora tomada como *móbil*, ainda que, empiricamente, a ação tenha se dado de tal forma como se tivesse sido emanada do mais puro dever pela moralidade⁴³.

Os imperativos, tanto o categórico, quanto o hipotético, têm valor objetivo, diferenciando-se das máximas, na medida em que elas representam princípios subjetivos do

⁴⁰ “The feeling of respect is thus not a separate additional element in the maxims of actions from duty. It is rather a necessary concomitant of any such maxim, and plays no role in its formation” (POTTER, Nelson, 1998, p. 47).

⁴¹ Segundo consta na *Fundamentação*: “O princípio subjetivo do desejar é o *móbil* (*Triebfeder*), o princípio objetivo do querer é o *motivo* (*Bewegungsgrund*); daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional” (FMC, BA 63-64). O *móbil* é a base dos imperativos hipotéticos, distintamente do *motivo* que, por sua vez, é a base dos imperativos categóricos. Por ser o *móbil* um princípio subjetivo do desejar, a partir dele somente é possível considerar máximas subjetivas. Segundo consta, o ideal seria que as máximas subjetivas coincidisse com a lei moral objetiva. Portanto, o *móbil*, enquanto princípio subjetivo do desejar deveria também coincidir com o motivo, enquanto princípio objetivo do querer. De modo que, o *móbil* da ação seja unicamente a representação da lei. Segundo Valerio Rohden: “*Triebfeder* passa, pois, a identificar-se com *Bewegungsgrund*, tomando ambos o sentido de um fundamento determinante subjetivo da ação” (CRPr, A 127, nota do Tradutor).

⁴² O mundo sensível é o mundo das ações propriamente ditas, ou seja, dos efeitos da vontade, quer seja ela boa ou não (Cf: LIMA, Erick Calheiros de, 2000, p. 98).

⁴³ Nesse sentido, Kant distingue as ações “por dever” das ações “conforme ao dever”. No primeiro caso, a lei é o princípio movedor da ação, enquanto que, no segundo, a motivação reside em princípios exteriores à moralidade (como o princípio do *amor-de-si*, por exemplo).

querer. O primeiro constitui-se como uma lei prática, a qual deve ser depurada de tudo o que é empírico, pois relaciona-se unicamente com a vontade e abstrai-se da causalidade e dos efeitos. O segundo, por sua vez, é sempre condicionado, ou seja, determina a vontade visando um fim desejado, não se constitui, portanto, como lei, mas como preceito prático⁴⁴. Com relação aos princípios práticos que pressupõem um objetivo material da faculdade de desejar, Kant afirma que todos eles “pressupõem um **objeto** (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (CRPr, A 38).

Os princípios práticos, de um modo geral, não trazem consigo uma necessidade objetiva, capaz de ser reconhecida *a priori*. Eles não podem, portanto, servir de lei, uma vez que não podem ser válidos para todos os seres racionais, mas servem de máximas apenas para o sujeito que os possui. A matéria da faculdade de desejar significa “um objeto, cuja efetividade é apetecida” (CRPr, A 38). Então, o princípio que fundamenta a ação é empírico, o que quer dizer que o desejo deste objeto precede “a regra prática e é a condição para fazer dela um princípio próprio” (CRPr, A 39). Sendo assim, sempre que o objeto do desejo for material, o princípio que determina a vontade é empírico, ou seja, faz parte do mundo sensível.

O que deve determinar a máxima da vontade deve ser tão-somente o respeito à lei moral, visto que o homem, enquanto legislador universal, é quem determina suas próprias leis; suas máximas subjetivas, devem portanto, coincidir com as leis objetivas⁴⁵. Para Kant:

O essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei -, é determinada simplesmente pela lei (CRPr, A 128).

O homem, uma vez que não é um ser racional puro⁴⁶, é, todavia, afetado ou pelo menos propenso a afetações, aos impulsos da sensibilidade, ou seja, obstáculos que dificultam a prática da moral. Como ente racional, ele tem que considerar que pode fazer aquilo que a lei lhe diz incondicionalmente que deve fazer. Logo, é preciso que se tenha uma vida pautada

⁴⁴ Cf. CRPr, A 36-37.

⁴⁵ Cf. Isso pode ser comprovado na *Fundamentação*, a partir da primeira e da segunda formulação do imperativo categórico, anteriormente citadas.

⁴⁶ Daí a necessidade de, para os homens, a lei ter a forma de um imperativo categórico, porque não se pode pressupor uma vontade “santa” em “um ser afetado por necessidades (*Bedürfsven*) e causas motoras sensíveis” (CRPr, A 57). No entanto, um ser racional puro, ou seja, uma inteligência não submetida a impulsos sensíveis, incapaz de máximas contra a lei estaria por sobre de “todas as leis praticamente restritivas; por conseguinte fora da obrigação e do dever”. Para o homem, no entanto, a “santidade da vontade é uma idéia prática que deve necessariamente servir de arquétipo (*Urbila*); e a única coisa que convém a todos os seres finitos racionais consiste em dela se aproximarem até ao infinito” (CRPr, A 58).

unicamente pelo dever, uma vez que, a maioria dos homens “conserva a sua vida conforme ao dever, sem dúvida, mas não por dever” (FMC, BA 9-10). Diante disso, pode-se afirmar que agir por dever é agir por respeito à lei e, nesse caso, o valor moral repousa exclusivamente no fato de a ação ocorrer por dever, isto é, somente pela lei.

Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação de leis ou princípios objetivamente válidos. Só ele tem uma vontade. Segue-se, então, que, “como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão a razão prática” (FMC, BA 36). Sendo assim, “as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, e é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir” (FMC, BA 35) todas elas. Todavia, a obrigatoriedade é imposta somente ao homem, pois os seres humanos são *naturais* racionais, suficientemente não sagrados para que o prazer possa induzi-los a transgredir a lei moral, “ainda que reconheçam a sua autoridade” (MC, 379, p.p. 228-229)⁴⁷.

A lei moral, no entanto, requer universalidade, de modo que não possa ser limitada por qualquer caso em particular. A lei, portanto, impõe-se a todo o ser de razão, de maneira incondicional. Ora, a vontade opera estabelecendo máximas de ação, segundo princípios objetivos da ação que devem ser dados a partir das próprias máximas. Para Kant, com a necessidade das máximas, a lei é dada no imperativo categórico, que expressa a exigência de uma legislação universal⁴⁸.

Porque não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo categórico nos representa propriamente como necessária (FMC, BA 51-52).

A razão, não obstante, é o que torna os homens iguais entre si. A formulação do imperativo categórico deixa claro que uma vontade deve ser uma lei para si mesma. O imperativo, pois, deve ser válido para todos os seres racionais, de modo que uma “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa” (FMC, BA 98). Daí porque o homem também pode ser considerado auto-legislador.

Fica claro, assim, que a moralidade repousa na necessidade da universalidade das máximas, que nada mais são que princípios práticos subjetivos, conforme Kant expressa na

⁴⁷ Na tradução espanhola: “El *imperativo* moral da a conocer mediante su sentencia categórica (el deber incondicionado) esta coacción, que no afecta, por tanto, a los seres racionales em general (entre los cuales podría haber también *santos*), sino a los *hombres*, como *seres naturales* racionales, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma” (MC, 379, p.p. 228-229).

⁴⁸ Cf: ALQUIÉ, Ferdinand, 1971, p. XV.

primeira e na segunda formulação do imperativo categórico (FMC, BA 52). Segue-se que todo princípio prático subjetivo (ou máxima) deve ter a possibilidade de ser objetivamente reconhecido como lei prática e, portanto, válido subjetivamente para todo o ser racional⁴⁹. Com efeito, o homem deve agir sempre de forma tal que o princípio de sua ação “possa ser válido para todos e em todos os momentos”⁵⁰. A universalidade, pois, assim como a imputabilidade⁵¹, é um dos princípios fundamentais da moralidade, e ele está baseado na faculdade racional.

3 A natureza racional como fim em si mesmo

O ser humano, nas ações que realiza em relação a si mesmo e em relação aos demais, sempre deve ser considerado (ou considerar-se) como fim em si mesmo, nunca apenas como meio. Isso deve ser válido para todos os seres, inclusive o próprio Deus⁵². O homem, segundo Kant, “e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (FMC, BA 64).

Todo o ser racional difere de outros seres, tais como os animais e as coisas em geral; e por isso, pode ser chamado de pessoa. Os seres irracionais (coisas e animais), para Kant, têm valor apenas relativo, pois servem apenas de meio para se alcançar algo. A explicação de Kant em relação à pessoa humana está fundamentada no seguinte princípio: “*A natureza racional existe como fim em si*” (FMC, BA 66). Esse princípio representa a existência do homem e é válido como princípio subjetivo das ações humanas. Da mesma forma, é válido para todo o princípio objetivo, pois qualquer ser racional pode representar a sua existência através dele e, como princípio prático supremo, dele derivar todas as leis da vontade. Essa idéia encontra-se representada na segunda formulação do imperativo categórico, na qual Kant trata da humanidade⁵³. Para esclarecer o conteúdo da segunda formulação do imperativo categórico, Kant recorre ao exemplo do suicídio, concluindo que a pessoa não deve suicidar-se; posto

⁴⁹ Cf. CRPr, A 35.

⁵⁰ HERRERO, Francisco J., 1991, p. 23.

⁵¹ A universalidade sempre diz respeito a uma noção de totalidade. Kant considera a universalidade, de certa forma, subjetiva, por considerar a possibilidade de uma máxima valer como lei para todos os seres racionais. Dado que uma máxima é sempre subjetiva e ela contém a fórmula da ação, o indivíduo que a formula sempre deve ser o seu causador. Mas isso não quer dizer que seja o seu responsável, pois a imputabilidade de uma ação diz respeito apenas às suas causas.

⁵² Cf. CRPr, A 237.

⁵³ Cf. FMC, BA 66-67.

que, ao agir assim, estaria fazendo uso de sua pessoa somente como meio para viver apenas enquanto a vida lhe é agradável⁵⁴.

No que se refere ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, Kant afirma que não é suficiente que as ações humanas não sejam contrárias “com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que *concorde com ela*” (FMC, BA 69). Cada ser humano, segundo Kant, deve procurar aperfeiçoar suas disposições naturais. Desse modo, estará melhorando como ser humano e promovendo, a partir de sua maneira de agir, a humanidade de modo geral. O dever meritório para com outrem enfatiza que todos os homens têm um fim natural que é a busca de sua própria felicidade. Na *Fundamentação*, Kant afirma que a humanidade poderia subsistir, mesmo que as pessoas não se importassem com a felicidade dos outros, “contanto que também lhes não subtraísse nada intencionalmente” (FMC, BA 69). Assim, as pessoas teriam uma concordância negativa para com a “humanidade como fim em si mesma” (FMC, BA 69). Não obstante, se a pessoa é fim em si mesma, “os seus fins têm de ser quanto possível *os meus*, para aquela idéia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia” (FMC, BA 69).

O princípio da humanidade está diretamente relacionado ao conceito de “reino dos fins”⁵⁵, segundo as palavras de Kant:

O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um Reino dos Fins* (FMC, BA 74).

Kant entende a palavra *reino* como referente à “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (FMC, BA 74). As leis são objetivas e ordenam que cada ser racional sensível trate a si mesmo como fim em si, e do mesmo modo a todos os outros seres racionais, visto que, elas têm como propósito a relação entre os mesmos. Isso pode ser comprovado a partir da passagem que segue:

Seres racionais estão pois submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo e aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, i. é um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal) (FMC, BA 74-75).

⁵⁴ Cf: FMC, BA 67.

⁵⁵ Na *Fundamentação*, Kant menciona que o ‘reino dos fins’ é composto por três elementos: os membros, o soberano (ou o chefe) e os fins privados que os membros têm (Cf: HILL, Thomas E., 1972, p. 307).

O ser racional pode pertencer a esse reino como *membro*, “quando é nele em verdade legislador universal, estando, porém também submetido a estas leis. Pertence-lhe como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro” (FMC, BA 75). O reino dos fins, portanto, é possível a partir da relação das ações com a legislação, e é nisso (basicamente) que consiste a moralidade.

Segundo Kant, todo o ser racional deve considerar-se como legislador do “reino dos fins”, pois essa realidade é possibilitada pela liberdade da vontade. Como legislador, pertencente ao reino dos fins como chefe, não pode sê-lo apenas pela máxima de sua vontade, mas somente quando for “um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade” (FMC, BA 75). O princípio da legislação consiste em

nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal* (FMC, BA 76).

Para os seres racionais humanos (sensíveis), o princípio que fundamenta a sua ação chama-se obrigação ou dever, visto que nem sempre as suas máximas subjetivas coincidem com a lei moral objetiva. O dever pertence “a cada membro e a todos em igual medida” (FMC, BA 76), e não somente ao chefe do reino dos fins. A ação justificada a partir do princípio do dever não se baseia em sentimentos, impulsos ou inclinações, mas na relação dos seres racionais entre si. Nessa relação, a vontade da pessoa deve sempre ser considerada simultaneamente como legisladora, para que possa ser pensada como fim em si mesma⁵⁶.

A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá (FMC, BA 76-77).

No que se refere à dignidade, na seqüência, Kant afirma que:

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade (FMC, BA 77).

Com efeito, àquilo que pode ser colocado *preço*, Kant denomina coisa. Todavia, o que se encontra acima de qualquer preço é definido como pessoa. A pessoa humana, para Kant, não tem preço ou valor relativo, mas deve ter um valor íntimo, ou seja, dignidade. É através

⁵⁶ Cf. FMC, BA 76.

da moralidade que todo ser racional encontra condições de possibilidade de ser membro legislador no reino dos fins, exercendo a sua dignidade para consigo e para com os outros.

Segue-se, que o que fundamenta a dignidade da natureza humana e da natureza racional é a autonomia⁵⁷, sem a qual não é possível realizar ações morais. “A *moralidade* é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas” (FMC, BA 85-86). Segundo Kant, quando a vontade de um ser cujas máximas concordam com as leis da autonomia, então a vontade é boa ou é *santa*. No que diz respeito, estritamente, a seres racionais finitos, nos quais a vontade não é absolutamente boa, a lei da moralidade é um dever ou uma obrigação. Além disso, é no domínio moral que Kant credita a possibilidade humana de, legitimamente, realizar o sumo bem, e de, qualificar a razão humana: único caminho pelo qual os homens são capazes de edificar individual e universalmente a sua humanidade.

Kant deixa claro que, enquanto sujeito à lei moral, por obrigação, não há no homem nenhuma dignidade ou sublimidade. Contudo, somente existe dignidade quando o homem é, ao mesmo tempo, legislador em relação à lei moral. Kant ainda esclarece que o respeito à lei deve ser o *móbil* que deve impulsionar a ação para que ela seja considerada moral. Portanto, para que o ser racional construa a dignidade da humanidade é necessário que ele seja simultaneamente membro submetido á lei e legislador universal⁵⁸.

⁵⁷ Tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes* quanto na *Crítica da razão prática*, Kant difere ações autônomas de heterônomas. Segundo ele, a autonomia da vontade é o princípio fundante da moralidade. Ela é, certamente, um princípio *a priori* ou, pelo menos, o único princípio passível de ser fundamentado unicamente na razão. Somente de um princípio *a priori* para a vontade é que pode resultar a lei moral, o imperativo categórico, como um resultado da própria autonomia. A heteronomia (ao contrário da autonomia) nada mais é do que a legislação proveniente de algo exterior ao sujeito da ação. Ela se caracteriza por tornar a razão uma “mera administradora de interesse alheio” (FMC, BA 89), por submeter a vontade a interesses externos. “Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer de seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia” (FMC, BA 88). Não obstante, a autonomia é pensada como a negação de toda determinação da vontade por representações materiais, segundo as quais a lei “é finalmente a lei da necessidade da natureza” (HERRERO, Francisco J., 1991, p.p. 21-22). Decorre que a “autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes; pelo contrário, toda a heteronomia do livre-arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade” (CRPr, A 59).

⁵⁸ Cf. FMC, BA 86-87.

CAPÍTULO II

A CONCEPÇÃO DE FELICIDADE ENQUANTO SATISFAÇÃO EMPÍRICA

1 A tendência geral do homem à felicidade

1.1 A felicidade e o sentimento de prazer ou desprazer

A felicidade é fundamentalmente empírica, na medida em que depende dos desejos subjetivos determinados pelos sentimentos de prazer ou de dor. A produção do desejo é sempre contingente, pois é determinada por objetos empíricos. Nessa perspectiva, é impossível universalizar os desejos e determinar a felicidade. Isso significa afirmar que somente se o homem fosse um ser onisciente⁵⁹ poderia especificar o que é a felicidade. Só um ser onisciente poderia conhecer o “todo absoluto”, na determinação da vontade, que garantisse para ao indivíduo um máximo de bem-estar, no “estado presente e em todo o futuro” (FMC, BA 46). A felicidade, para o homem, não passa de um ideal impossível de ser estabelecido, já que se baseia em sensações e não em um princípio universal, *a priori*, válido para todos⁶⁰.

A felicidade, com efeito, liga-se ao bem-estar, mais precisamente ao sentimento de prazer do sujeito subjetivamente considerado. A partir da sensibilidade, o homem só toma interesse por aquilo que lhe proporciona prazer. O sentimento de prazer, que é receptivo, faz com que o homem sofra diversos estímulos. O prazer proporcionado pela sensação provoca, no homem, um interesse que o conduz a produzir, pela faculdade de desejar, o objeto aprazível na efetividade da ação⁶¹. O interesse, então, é satisfeito pelo objeto do desejo. O resultado é, em primeira instância, que o sentimento de prazer seja prático, isto é, que sirva de fundamento subjetivo de determinação do arbítrio. A base dos objetos do prazer está justamente no efeito que proporcionam ao ânimo. Esse efeito é meramente subjetivo, e tem a

⁵⁹ Uma qualidade onisciente diz respeito a quem sabe tudo, cujo saber é ilimitado, ou seja, onisciente é quem tem um conhecimento ou saber total (o saber de Deus).

⁶⁰ Kant afirma, na *Crítica da razão pura*, que “a felicidade consiste na satisfação de todas as nossas inclinações” (CRP, B 834), portanto, algo puramente pessoal e incomunicável. Com efeito, ela pode ser concebida e manifesta de diversos modos, e a vontade do homem, em sua relação, não é possível de ser reduzida a um princípio comum válido para todos. Princípios empíricos são subjetivos e contingentes, logo, *a posteriori*, e relacionam-se com as mais variadas finalidades; e a satisfação baseada em princípios empíricos não é outra coisa senão a felicidade.

⁶¹ Cf: CRPr, Teorema II.

sua validade restrita ao sujeito afetado. É, portanto, no interesse empírico que se funda a necessidade de produção do objeto que sacia o prazer. A produção do objeto aprazível do desejo dá-se por meio da faculdade de desejar. A máxima produção do objeto aprazível do desejo chama-se, segundo Kant, felicidade.

O prazer, com efeito, depende da representação de determinado objeto (e de sua efetivação ou produção), e da afecção do mesmo; portanto, diz respeito a uma faculdade passiva. Segundo afirma Kant, na *Crítica da razão prática*:

O prazer decorrente da representação da existência de uma coisa, na medida em que deve ser um fundamento determinante do apetite por essa coisa, funda-se sobre a **receptividade** do sujeito, porque ele **depende** da existência de um objeto; por conseguinte ele pertence ao sentido (sentimento) e não ao entendimento, que expressa uma referência da representação **a um objeto** segundo conceitos, mas não ao sujeito segundo sentimentos (CRPr, A 40).

O prazer somente pode manifestar-se ao sujeito como um sentimento particular e subjetivo. O sentimento de prazer é prático, na medida em que “a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto determina a faculdade de apetição” (CRPr, A 40). Logo, não há sequer uma determinação, causada pelo objeto aprazível de desejo, que possa fundamentar ou dela surgir algum tipo de lei prática objetiva.

Segundo consta na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*⁶², a dinâmica da vida humana é estabelecida a partir dos sentimentos de prazer e de dor. Existe uma espécie de jogo antagônico entre esses dois sentimentos. Esse antagonismo ocorre porque o prazer ou o “*contentamento* é o sentimento de promoção da vida; dor o de um impedimento dela” (A, 231, p. 128). Portanto, prazer e dor são sentimentos opostos, porque as suas respectivas implicações para a vida são opostas; desse modo, sentir prazer e dor em um único momento é algo contraditório.

Ao iniciar o Livro Segundo da “Dialética Antropológica”, intitulado “O sentimento de prazer e desprazer”, Kant estabelece que esses dois sentimentos (prazer e dor) não são contraditórios em si, como proveito e falta de proveito, de tal modo que a dor seja algo neutro e o prazer o sentimento positivo (enquanto efeito sentido). Dessa forma, a dor não

⁶² Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant trata, entre outras coisas, do conhecimento referente ao humano, isto é, do homem enquanto *cidadão do mundo*. Segundo ele, “uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*” (A, 119, p. 21). O conhecimento fisiológico do homem tende à explicação de que ele é o que a natureza faz dele; o conhecimento pragmático é referente ao homem, enquanto ser de livre atividade, que faz ou pode fazer de si mesmo o que quiser. A *Antropologia* não corresponde “a uma função sistemática de mediação entre liberdade e natureza do homem, porque nela não há uma exposição das leis morais sob as condições subjetivas da natureza humana, o aspecto decisivo desta obra só pode ser compreendido se ela for considerada a partir da *Crítica da razão prática*” (MARTINS, Clélia A., 2006, p.p. 13-14).

proporcionaria dinâmica alguma à vida, e os únicos sentimentos possíveis seriam prazerosos. Por isso, Kant vê a necessidade de mostrar que existe uma realidade lógica na oposição entre prazer e dor. Segundo ele:

Contentamento é um prazer sensorial, e o que dá prazer ao sentido é *agradável*. *Dor* é desprazer por meio do sentido e o que a produz é *desagradável*. – Não estão um para o outro como ganho e falta (+ e 0), mas como ganho e perda (+ e -), isto é, um não é oposto ao outro meramente como *contraditório* (*contradictorie s. logice oppositum*), mas também como *contrário* (*contrarie s. realiter oppositum*) (A, 230, p.127).

Segue-se, que um prazer não é necessariamente a ausência de dor e, sim, o seu oposto, ou seja, a sensação de não sentir dor. A dor, portanto, só pode ser um atributo realmente oposto ao prazer⁶³.

O esclarecimento desses dois sentimentos (provocados nos sentidos) é proporcionado pelo efeito que a sensação de nosso estado causa ao ânimo⁶⁴. Kant diz o seguinte:

O que me impele imediatamente (pelo sentido) a *abandonar* meu estado (a sair dele) me é *desagradável* – me é doloroso; do mesmo modo, o que me impele a conservá-lo (a permanecer nele) me é agradável, me contenta (A, 231, p. 128).

A explanação anteriormente citada permite afirmar que, sempre, o prazer vai referir-se à estabilidade, e o desprazer à instabilidade das sensações⁶⁵. Mais adiante (§ 76), Kant volta reforçar a mesma definição ao ressaltar, da seguinte forma, que:

O sentimento que impele o sujeito a **ficar** no estado em que está, é *agradável*; mas o que o impele a **abandoná-lo**, *desagradável*. Ligado à consciência, o primeiro chame-se *contentamento* (*voluptas*); o segundo, *descontentamento* (*taedium*) (A, 254, p. 152).

Com efeito, pode-se dizer que é na relação conflituosa entre os sentimentos de prazer e dor (desprazer) que os indivíduos conduzem suas vidas. O homem é incessantemente levado pelo fluxo do tempo e pela mudança de sensações a ele ligadas.

Se bem que abandonar um momento e entrar em outro seja um mesmo ato (de mudança), ainda assim em nosso pensamento e na consciência desta mudança há uma sucessão temporal, conforme a relação de causa e efeito (A, 231, p. 128).

Os sentimentos de prazer e de dor, em analogia ao que se dá com (as categorias) causa e efeito, impõem à vida a atividade caracterizada pela mudança temporal das sensações recebidas. Essa atividade, ou dinâmica desses sentimentos, é o que impede a inércia da vida.

⁶³ Cf: HECK, José, 1999, p. 176.

⁶⁴ Cf: A, 231, p. 128.

⁶⁵ Cf: BECK, L. W., 1984, p. 93.

O fluxo de tempo imprime na consciência do homem um tipo de causalidade como um devir (futuro *vir-a-ser*) e nunca ao passado (*foi assim*); isso resulta em uma mudança de estado do presente ao futuro. Mas o futuro é inseguro, incerto, porque é imprevisível. Nesse sentido a insegurança diante do prazer futuro ocorre inevitavelmente. Somente é possível determinar que, na mudança de estado, o que se impõe é a fuga da dor e não a espera de um prazer determinado. Caso exista esperança no prazer, ela não se baseará em um prazer determinado e certo, mas na possível agradabilidade provocada pela eliminação da dor. Na consecutiva alternância desses dois sentimentos, “*antes de todo o contentamento tem de preceder a dor*; a dor é sempre o primeiro” (A, 231, p. 128).

A promoção da vida é garantida pelo sentimento de prazer. Todavia, se não existisse a dor, como anterior (no tempo), não haveria promoção da vida. Caso o prazer fosse o primeiro haveria regressão e não promoção da vida. “Pois que outra coisa se seguiria de uma contínua promoção da força vital, que não se deixa elevar acima de um certo grau, senão uma rápida morte de *júbilo*?” (A, 231, p. 128).

O sentimento de prazer pode levar a um estado de inércia ou a um estado de inatividade. No caso da dor, isso não é possível, já que a dor é criadora de necessidades que obrigam o ser vivo a saciá-las, mantendo-o em atividade. É a partir dela, portanto, que surge a necessidade de mudança⁶⁶. Esses sentimentos, embora contrários, estão necessariamente interligados.

Um contentamento tampouco pode seguir imediatamente a outro, mas, entre um e outro, tem de se encontrar a dor. São pequenos obstáculos à força vital, mesclados com incrementos dela, que constituem o estado de saúde, o qual erroneamente consideramos como sendo o sentimento de bem-estar; porque consiste unicamente de sentimentos agradáveis que se sucedem com intervalos (sempre com a dor se intercalando entre eles). A dor é o aguilhão da atividade e somente nesta sentimos nossa vida, sem esta ocorreria a ausência da vida (A, 231, p. 128).

Na *Antropologia*, Kant passa a idéia de que a dor é fundamental na determinação das necessidades dos homens, visto que, se não fosse pela dor, nada poderia provocar insatisfação. Logo, sem dor, não haveria a necessidade e nem o interesse pela felicidade (enquanto satisfação empírica). Em adição, na ausência da dor, não haveria interesse algum na satisfação, pois a própria satisfação não existiria. Dessa forma, seria impossível sentir prazer. Em última instância, não seria possível sentir a própria vida⁶⁷.

⁶⁶ Cf: BECK, L. W., 1984, p. 93.

⁶⁷ Na *Antropologia*, Kant escreve o seguinte: “Por fim, ao menos uma dor negativa afetará freqüentemente aquele que uma dor positiva não incita à atividade, o *tédio*, como *vazio de sensação*, que o homem habituado à mudança desta percebe em si quando se esforça em preencher com ela seu impulso vital, e o afetará em tal medida, que se sentirá impelido a fazer antes algo que o prejudique, a não fazer absolutamente nada” (A, 232-233, p.p. 129-130).

O tédio é um estado insuportável, principalmente se considerada a possibilidade hipotética de os prazeres serem alcançados ou produzidos em grau máximo. O grau máximo de prazer é impossível de ser alcançado; caso o fosse, a dinâmica da vida estagnar-se-ia. O prazer contínuo, sem movimento algum, ou seja, sem dinâmica, leva o homem necessariamente ao tédio. Portanto, os prazeres em excesso conduzem à estagnação da vida, ou até mesmo a algo pior. Kant apresenta o seguinte exemplo a esse respeito:

Essa pressão ou impulso que se sente, de abandonar todo o momento em que nos encontramos e passar ao seguinte, é acelerada e pode chegar à resolução do pôr fim a própria vida, porque o homem voluptuoso tentou prazeres de toda espécie e nenhum mais é novo para ele; (...). – O vazio de sensações que se percebe em si provoca horror (*horror vacui*) e é como que o pressentimento de uma morte lenta, considerada mais penosa que aquela em que o destino corta repentinamente o fio da vida (A, 233, p. 130).

Um estado de volúpia máxima torna-se entediante por não mais provocar necessidade alguma no indivíduo. Com efeito, Kant recomenda moderação com relação aos sentimentos⁶⁸. “A *alegria em excesso* (não moderada por nenhuma apreensão de dor) e a tristeza profunda (não amenizada por nenhuma esperança), o *abatimento*, são afecções que ameaçam a vida” (A, 254, p. 152). O indivíduo perde todo o interesse por novas sensações. Além disso, Kant constata que “mais seres humanos perdem *subitamente* a vida por alegria do que por tristeza profunda, porque a mente se abandona inteira à *esperança*, como afecção, quando inesperadamente se abre a perspectiva de uma felicidade sem limites” (A, 255, p. 152). Por isso, pelo que afirma Kant, o sentimento de dor exerce uma maior relevância, visto que, sem ele o tédio acabaria com a vida. Sentir a vida e “sentir contentamento não é, pois, nada mais que se sentir continuamente impelido a sair do estado presente” (A, 233, p. 130).

A sensação do estado presente, no qual o sujeito se encontra, pode estar envolvido em um prazer contínuo. Não obstante, a vida impulsiona o sujeito a quebrar a continuidade da sensação prazerosa, fazendo incidir sobre ela um sentimento de dor. Por isso, Kant concebe a vida como uma atividade de busca de prazer e fuga da dor. De fato, esse parece ser o movimento que caracteriza a vida. Assim, Kant parece justificar o prazer em contraposição à dor, pois é a dor (ou o desprazer) que garante o avanço da força vital, que evita a estagnação da vida.

⁶⁸ Cf. BORGES, Maria de Lourdes, 2003, p. 204.

1.2 A faculdade de desejar e a felicidade

A partir da *Antropologia*, pode-se dizer que a satisfação (*Zufriedenheit*), por si só, conduz à estagnação ou à inatividade da vida. No entanto, faz parte da própria natureza humana a constante busca (ou interesse) por satisfação⁶⁹. A satisfação ou a felicidade não pode ser possível mediante a condição de fim determinado, mas somente como aquilo a que se aspira (um ideal), sob o perigo de enterrar a dinâmica da vida. Sem a dor não há necessidade, e sem os objetos que possam saciar as necessidades não há prazer. Desse modo, uma vez que não há interesse possível, não há sequer desejo. O desejo, pois, conecta-se sempre ao prazer, porque a relação da representação da existência do objeto ao sujeito produz nesse último um estado que é denominado “prazer prático” ou empírico⁷⁰.

Segundo Kant, se o interesse for a conexão entre a faculdade de desejar e o sentimento de prazer ou desprazer, então, ao interesse cabe fazer a ligação entre ambos. Vale registrar que somente haverá um interesse em relação a um objeto aprazível se a sua representação possibilitar algum tipo de deleite. Esse tipo de interesse é o elemento que faz a ligação entre o sentimento de prazer e o desejo empírico para a produção do objeto aprazível.

A partir da noção de interesse, torna-se clara a distinção entre a faculdade de sentir prazer e a faculdade de desejar⁷¹, mesmo que ambas pertençam à esfera da sensibilidade. A faculdade de desejar é propriamente a capacidade do sujeito de produzir determinado objeto, na medida em que é afetado prazerosamente pelo mesmo. O sentimento de prazer ou desprazer é, portanto, o resultado da afecção de objetos indeterminados.

Na *Antropologia*, Kant trabalha a partir da idéia de que o desejo é propriamente a capacidade de tornar efetivo o objeto do prazer. Segundo suas próprias palavras, o desejo “é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu” (A, 251, p. 149). Se o desejo for sensível, se a faculdade de desejar pressupor o sentimento de prazer ou de desprazer, então o estado futuro somente poderá ser um estado agradável, a partir da produção do objeto do desejo. O desejo, quando é determinado por um prazer empírico, é chamado, por Kant, desejo sensível. Esse desejo, frente ao interesse empírico, produz, por meio de regras, a sua satisfação. O desejo sensível, desse modo, pressupõe um uso pragmático da razão para a produção de determinado objeto. Segundo Kant, todo o desejo ou “apetite sensível habitual chama-se *inclinação*” (A, 251, p. 149).

⁶⁹ “Kant vê o homem enquanto *ser natural* racional situado numa encruzilhada entre a virtude e o prazer, na qual mostra maior propensão a seguir o prazer” (ROHDEN, Valerio, 1998, p. 307).

⁷⁰ Cf: ROHDEN, Valerio, 1981, p. 63.

⁷¹ O sentimento de prazer é receptivo; a faculdade de desejar é produtiva.

Kant retoma essa definição, mais adiante, no parágrafo em que trata das paixões. “O desejo sensível que serve de regra (hábito) ao sujeito chama-se *inclinação (inclinatio)*” (A, 265, p.163). Enquanto desejo sensível, tal inclinação é um hábito porque resulta da repetição da produção (do objeto) do desejo pelo sujeito. Portanto, a inclinação é o desejo determinado habitualmente pela empiria para a vontade do sujeito. No dizer de Kant, a inclinação pela qual a razão é impelida a comparar-se “com a soma de todas as inclinações em vista de uma certa escolha, é a *paixão (passio animi)*” (A, 265, p. 163).

A paixão revela-se quando o sujeito predispõe-se a fazer uma escolha determinada conforme suas inclinações. As paixões são estados de ânimo que determinam a razão em conformidade com o instinto, propensão ou inclinação⁷². A razão, nesse caso, não passa de uma escrava das paixões. Kant, contudo, não concorda com a hipótese de que, para o homem, um estado passional seja tal qual um estado animal quanto à determinação do arbítrio⁷³. Em certos estados passionais (em que a razão perdeu o poder de impor seus fins) é necessário o uso da razão para regradar os fins da inclinação; mesmo que seja, no máximo, um uso técnico ou prudencial.

Com efeito, na medida em que as inclinações e as paixões requerem regras para o seu cumprimento, pode-se conjecturar que elas devem ter algo de racional. Porém, nenhuma das duas originam-se da razão, mas somente as regras e máximas (teóricas) para satisfazê-las.

Nos meros animais, mesmo a inclinação mais veemente (por exemplo, da cópula) não se denomina paixão, porque não possuem razão, a única que fundamenta o conceito de liberdade e com a qual a paixão entra em colisão, paixão cujo surgimento pode, portanto, ser imputado ao ser humano (A, 269, p. 167).

Segue-se, pois, que a busca pela felicidade é uma tendência inevitável por parte de todos os seres humanos⁷⁴. Porém, se ela for o projeto de vida de um sujeito qualquer (em um estado passional, cuja razão esteja completamente tomada) será impossível realizar, mesmo minimamente, o que foi projetado. O homem, estará submetido a uma paixão, com isso, não estará em condições de satisfazer as outras inclinações que a felicidade requer⁷⁵. Nesse caso,

⁷² Cf: A, 265, p.163.

⁷³ Na “Solução das Idéias Cosmológicas”, Kant faz uma abordagem sobre a condição humana, ou seja, de um ser de natureza racional imperfeita (sensitivo ou sensível) (CRP, B 562). A referente passagem deixa subentendido que as preferências ou até mesmo as próprias ações humanas, podem ser afetadas por impulsos sensíveis. Não obstante, na medida em que é afetado patologicamente, ou seja, por impulsos sensíveis, o homem pode ser determinado tanto por essa afetação, quanto pela sua própria razão.

⁷⁴ Tudo o que se refere à felicidade condiz necessariamente com um tipo de inclinação que, por sua vez, requer alguma satisfação.

⁷⁵ Não basta apenas satisfazer uma inclinação, visto que a felicidade consiste na satisfação de todas as inclinações humanas. Não se pode dizer, de maneira totalmente certa, se o indivíduo esta sendo totalmente feliz nesse caso. Basta ele próprio refletir um pouco para conscientizar-se que falta algo, uma vez que a felicidade é

não só a felicidade será prejudicada (enquanto fim), como também a moralidade sofrerá danos em sua possível fundamentação. Kant comprova essa idéia ao afirmar que: “As paixões são cancos para a razão prática pura e na sua maior parte incuráveis, porque o doente não quer ser curado” (A, 266, p. 164). Diante disso, pode-se dizer que o problema da paixão não se restringe, simplesmente, ao uso pragmático da razão, mas, por afetar a liberdade, limita o seu uso prático. A paixão, todavia, não impede o uso prático do arbítrio, de modo que, mesmo em um estado passional, há oportunidade de escolha (talvez uma pseudo-escolha); porém, tais escolhas são sempre contrárias às determinações da razão⁷⁶.

2 A incompatibilidade do conceito de felicidade

Desde a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma que a constante busca pela felicidade se dá a partir da eterna insatisfação do homem enquanto ser empírico (e finito). Portanto, essa busca é impulsionada principalmente pelas necessidades e inclinações sensíveis. Já na abertura da *Fundamentação*, quando Kant refere-se aos *dons da fortuna*, enumera o poder, a riqueza, a honra, a saúde e também “todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*” (FMC, BA 1-2).

Logo, a felicidade pode ser concebida e manifestar-se de diversos modos. Visto que os desejos e as inclinações humanas (nos quais se assenta o sentimento de satisfação), nada mais são do que princípios empíricos e subjetivos, a vontade humana (naturalmente considerada) não pode ser reduzida a um princípio comum e válido para todos. Nessa perspectiva cada homem, empiricamente considerado, possui subjetivamente a necessidade de satisfazer as suas próprias aspirações. Então, é natural que cada ser humano, enquanto sujeito agente, busque para o seu agir as mais variadas finalidades. A satisfação, baseada nas necessidades empíricas ou em sentimentos atribuídos ao sensível, não é outra coisa senão a felicidade⁷⁷.

Aparentemente, a razão mais parece atrapalhar do que ajudar na obtenção da felicidade. A natureza racional é o que deve direcionar a vontade humana. Para Kant, se o verdadeiro objetivo do homem fosse a sua felicidade, o instinto unicamente desempenharia melhor tal tarefa. Segundo ele:

um ideal da imaginação. Quando uma só inclinação é satisfeita, com certeza, temporariamente, se obtém apenas uma espécie de satisfação, mas não a felicidade em sua completude. Tal satisfação é apenas temporária, visto que, para o homem sempre existirá uma infinidade de inclinações para serem saciadas.

⁷⁶ Pode-se dizer, nesse caso, que a razão tem apenas um uso prudencial ou técnico.

⁷⁷ Na medida em que o prazer e a fruição de felicidade são subjetivos, cada um pode ser afetado de uma forma distinta, mesmo que, a partir de uma mesma coisa. Embora a afetação (o prazer) se dê a partir do mesmo objeto, não necessariamente a sensação proporcionada vai ser igual para todos aqueles que são afetados.

se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções (FMC, BA 4).

O instinto, por si só, é responsável pelos meios e fins relativos à felicidade nos seres humanos; “numa palavra, a natureza teria evitado que a razão caísse no *uso prático* e se atrevesse a engendrar com as suas fracas luzes o plano da felicidade e dos meios de a alcançar” (FMC, BA 5). Segundo a visão de Kant, a razão humana não tem por objetivo providenciar a felicidade (pelo menos baseada na satisfação das inclinações e necessidades empíricas); mas, de certa forma, determinar a vontade, impondo regras à mesma, sem nada prometer às inclinações da sensibilidade. Nesse sentido, Kant não atribui à racionalidade humana a função de servir como fonte da possibilidade de agir independentemente das inclinações, mas lhe qualifica como um meio para que essa possibilidade seja efetivada. Por isso que,

e daí provém que em muitas pessoas, e nomeadamente nas mais experimentadas no uso da razão, se elas quiserem ter a sinceridade de o confessar, surja um certo grau de *misologia*, quer dizer de ódio à razão (FMC, BA 5-6).

O homem nem sempre adere espontaneamente ao mandamento do dever moral. Isso acontece porque o ser humano encontra-se inserido em meio a uma antinomia entre o dever e desejos da sensibilidade⁷⁸. Diante disso, ele pode até fraquejar e acabar corrompendo-se moralmente, tornando-se indigno da ‘própria’ e ‘verdadeira’ felicidade. No entanto, Kant afirma que cada ser humano, por mais simples que seja, traz consigo e a seu modo uma espécie de noção sobre o conhecimento do certo e do errado, cujo princípio

a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos (FMC, BA 20).

Para Kant, não seria difícil mostrar como a razão vulgar

sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentam, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele. (...), e que não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser sages e virtuoso (FMC, BA 21).

⁷⁸ Admite-se que todo o homem tem consciência da existência da lei moral, e que ela é uma força positiva; então, o fato de ele não segui-la implica a presença de uma outra força que não a própria lei. Essa outra força pode ser o desejo de satisfação, que pertence naturalmente ao arbítrio do homem. Aqui a satisfação é algo natural para ele, caso não seja forçado a agir em detrimento de seu arbítrio. Pois na *Crítica da razão pura*, a felicidade (*Glückseligkeit*) é definida como a satisfação de todas as inclinações (sensíveis) humanas.

Com efeito, Kant entende que o cumprimento do dever é incessantemente ameaçado pela busca humana por felicidade. A razão humana simples (ou a razão comum) tende a fazer uma confusão (o que é natural) entre o conhecimento natural do “princípio genuíno da moralidade com as máximas baseadas nas necessidades e inclinações”⁷⁹. Apesar disso, parece que em seus últimos trabalhos referentes à filosofia prática (a *Religião*, a *Metafísica dos costumes* e a *Antropologia*)⁸⁰ Kant tenha moderado um pouco sua posição quanto às inclinações, ou seja, que elas não sejam tão perniciosas ou ruins em si mesmas⁸¹.

Segue-se, então, a necessidade de estabelecer uma clara distinção entre o princípio fundamental da moralidade, que o ser humano é capaz de reconhecer intuitivamente, e qualquer princípio baseado em necessidades e inclinações⁸². Ora, para o agente, que tem plena consciência da lei moral, não existe muita dificuldade para fazer a distinção de ações feitas por dever, daquelas praticadas a partir do interesse próprio ou inclinações subjetivas. Não obstante, naquelas ações para as quais o agente tem uma inclinação imediata, mesmo que elas sejam praticamente boas, enquanto ações (e que, portanto, não são por dever), o risco de haver confusão é maior. Decorre daí a necessidade de discutir as ações para as quais o agente tem uma inclinação imediata⁸³; poderá haver, pois, uma inclinação voltada para a prática de ações por dever, ou meramente uma distorção de imagem especialmente voltada para o motivo do dever⁸⁴.

Na vida ou, mais precisamente, na determinação (ou na própria efetivação) das ações, o homem pode ser influenciado tanto pela racionalidade quanto pela sua natureza sensível (empiricamente). Esse aspecto dual deve ser considerado no momento em que se fala da determinação da vontade. Com efeito, é justamente nessa dualidade que se apresenta o paradoxo (ou problema) relativo à felicidade e à moralidade.

⁷⁹ “In particular, common human reason tends to confuse its natural recognition of the genuine principle of morality with “maxims based on need and inclination” (GUYER, Paul, 2000, p. p. 211-212).

⁸⁰ Na *Antropologia*, especificamente, a natureza humana é tratada como a natureza “de um ente do mundo sensível e, como tal, é uma natureza constituída por apetites naturais e inclinações empíricas” (MARTINS, Clélia A., 2005, p. 51).

⁸¹ Maria de Lourdes Borges observa esse fato constatando que alguns comentadores superestimam a possibilidade de controle das emoções. Para exemplificar, ela cita a afirmação de Marcia Baron: “É evidente que a posição de Kant nos seus últimos trabalhos de filosofia prática – a *Religião*, a *Metafísica dos costumes* e a *Antropologia* – não é que as inclinações são em si mesmas ruins, mas que nós devemos controlá-las ao invés de deixá-las nos controlar, e que não devemos nunca subordinar o dever à inclinação” (BORGES, Maria de Lourdes, 2005, p. 211).

⁸² Cf: GUYER, Paul, 2000, p. 212.

⁸³ Pode-se dizer que agir por dever basta, mas o indivíduo inclinado a praticar boas ações também pode ser considerado moral, desde que o móbil de sua ação não tenha sido a inclinação, mas a representação da lei moral, da qual ele tem consciência.

⁸⁴ Cf: BARON, Marcia, 2006, p. 89.

Kant reconhece a necessidade de a razão humana teórica valer-se da experiência, a fim de não se perder em abstrações; em contrapartida, a razão prática, isto é, a Ética, carece dispensar a experiência (no que diz respeito ao fundamento do agir). No que se refere à doutrina da moralidade, Kant pressupõe que o homem tenha, forçosamente, de abstrair, enquanto motivo, de todo o sensível ou empírico, a fim de valer-se tão-somente da pura razão; caso contrário, tende a perder-se no labirinto dos desejos e dos sentimentos. Ocorre que, para Kant, toda a ação que retira sua motivação (mesmo que boa ou produza bons efeitos) da experiência sensível é estranha à moral. Por exemplo, alguém que se empenha em favor de um outro, mas o seu esforço tem por motivação algum interesse (mesmo de afeição), nesse caso, o seu agir (se tem por objetivo a moralidade), decididamente, não é moral. O agente da ação deve intencionar o seu agir visando unicamente ao cumprimento do dever enunciado pela lei moral. Em outras palavras, a lei moral deve ser tomada como *móbil* impulsor da ação; ou melhor, o princípio subjetivo do desejar deve sujeitar-se à lei da moralidade.

Tendo em vista que o valor moral reside no *móbil* que se adota para pôr em prática uma máxima (regra que o arbítrio fornece a si mesmo visando praticá-la no campo da liberdade), e não na ação propriamente dita, o resultado é que essa última não é válida para ajuizar um agir como moralmente bom ou não. Isso ocorre porque o *móbil* da máxima não aparece na ação, isto é, a intencionalidade que o agente depositou no agir não se manifesta na ação que é verificada empiricamente. Inclusive, segundo Kant, muitas das ações julgadas moralmente boas não foram motivadas pelo mandamento moral, ou seja, a lei moral não fora tomada como *móbil*, embora, a ação verificada empiricamente tenha se dado de tal forma como se tivesse sido emanada do mais puro dever pela moralidade. Nesse sentido, Kant distingue as ações ‘por dever’ das ações ‘conforme ao dever’⁸⁵. No primeiro caso, a lei é o princípio movedor da ação, enquanto que, no segundo, a motivação reside em princípios exteriores à moralidade (como o princípio do *amor de si*, por exemplo).

O agir ocorre do mesmo modo em ambos os casos, pois a distinção deve dar-se a partir do motivo que o arbítrio acolheu para determinar a máxima. No universo das máximas, o livre-arbítrio constitui-se em algo determinante. Ele é a força que impulsiona o ser humano a agir de uma maneira ou de outra, isto é, funciona como um legislador interno que, como tal, representa a liberdade do homem para reger a sua própria vida por si mesmo. Tal liberdade,

⁸⁵ Segundo Barbara Herman, Kant procede pela observação de exemplos de dois tipos de ações que são realizadas “de acordo com o dever”, mas não pelo motivo do dever. Por isso, para Kant, não possuem valor moral: (1) ações que são respeitadas, mas praticadas por interesse próprio do agente (o comerciante, por exemplo); (2) ações também respeitadas, mas que expressam exatamente o que o agente quer – aquelas para as quais ele tem uma “inclinação imediata” ou interesse (por exemplo, a simpatia, a auto-preservação e a felicidade) (Cf: HERMAN, Barbara, 1993, p. 3).

porém, segundo Kant (e no que diz respeito ao agir moral), está ligada à obediência, não como uma obediência cega, mas como uma determinação do livre-arbítrio em dependência do âmbito da racionalidade, ou da regência da vida humana racionalmente qualificada. É nesse sentido que a lei moral determina o arbítrio como racional. No entanto, todos sabem (pois experimentam na própria vivência) que o homem não detém em si somente a razão, mas também é um ente sensível, de modo que a liberdade do arbítrio é influenciada por determinações ou *móviles* externos, mas não é por eles que o humano, ao se propor agir moralmente, deve se determinar. A liberdade de um sujeito racional, porém, sensível, no que tange à adoção de máximas morais, consiste na primazia da razão em relação à sensibilidade.

Além do princípio da felicidade (enquanto satisfação das necessidades e inclinações) que tende, em certo sentido, a mesclar-se com o cumprimento do dever, o homem também sofre a constante interferência do determinismo natural, o que Kant chama de pré-determinismo. O pré-determinismo refere-se ao fato de se tender a tomar por base eventos anteriores, parecendo às vezes fugir do domínio racional. O próprio Kant deixa claro que o homem, por ser livre e dispor de razão prática⁸⁶ (como ser racional), não está, portanto, sujeito ao mero determinismo.

A busca da felicidade, enquanto fim natural, consiste em uma busca inevitável⁸⁷, mas que pode ser prejudicial. Kant tem plena consciência de que o homem é um produto da natureza, diferenciado somente a partir de suas características particulares⁸⁸. Portanto, por ser um produto da natureza, todo o ser humano, de certa forma, também está submetido à causalidade natural⁸⁹.

Por natureza, então, o homem já tem bens que inevitavelmente influem em seu querer. Nesse sentido, a liberdade finita, enquanto afetada por inclinações sensíveis, aspira incessantemente à felicidade. Mas, a partir dela, nenhum princípio universalmente válido pode ser formulado ou aduzido como lei (moral), mesmo que todos a tenham como um princípio geral⁹⁰.

Kant deixa claro, no início da *Fundamentação*, que “todos os homens já têm por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta idéia que se reúnem numa soma todas as inclinações” (FMC, BA 12). No fato dela consistir-se em uma somatória de todas as inclinações reside um dos motivos de sua inconsistência (ou

⁸⁶ Cf: MC, 216, p.20.

⁸⁷ O homem, enquanto ser empírico (da natureza), considera a felicidade como a finalidade de todo o seu agir. Nessa medida, somente uma ação forçada pode não proporcionar satisfação ao agente.

⁸⁸ Cf: AP, 99, p. 3.

⁸⁹ Ele é um ser vivo inserido no espaço e no tempo.

⁹⁰ Cf: CRPr, A 63.

incompatibilidade), mesmo que a sua busca faça parte da própria essência humana⁹¹. A busca por felicidade se dá naturalmente; porém, a sua plena realização (da felicidade) é algo impossível, visto que a felicidade restringe-se a momentos passageiros de alegria (uns mais duradouros que outros), mas inconstantes no fluir do tempo.

Por um lado, não é possível nenhum imperativo ordenar, em um sentido rigoroso, para aquilo que já se está inclinado, ou seja, “a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação” (FMC, BA 47). Por outro, o próprio Kant deixa claro na *Antropologia* que a dinâmica da vida ocorre a partir da constante alternância entre os sentimentos de prazer e desprazer⁹². Portanto, jamais alguém vai sentir-se plenamente realizado, ou chegar a um estágio ideal de satisfação; sempre vai haver alguma necessidade para o homem (pelo menos a de sair do estado em que se encontra).

3 O problema da felicidade enquanto satisfação empírica

Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, propõe que todos os seres humanos têm uma finalidade que, como tal, constitui-se em uma espécie de necessidade natural. No entanto, ressalta que a todos os seres humanos, enquanto seres dependentes, isto é, racionais, porém, sensíveis “lhes convêm imperativos” (FMC, BA 42). Com efeito, para a condição humana, faz-se necessária a representação de um princípio objetivo ou um mandamento (da razão), enquanto obrigante, para uma vontade imperfeita⁹³. Assim, na filosofia prática kantiana são instituídos os imperativos, ou seja, “fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional” (FMC, BA 39). A relação em questão é basicamente de compulsão ou constrangimento⁹⁴.

Todos os *imperativos* ordenam de forma *hipotética* ou então *categoricamente*.

Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (FMC, BA 39)⁹⁵.

⁹¹ Cf: FMC, BA 42.

⁹² Cf: A, 233, p. 130.

⁹³ Cf: FMC, BA 37.

⁹⁴ Cf: PATON, H. J., 1971, p. 114, nota 2.

⁹⁵ Em sentido estrito, para Kant, o imperativo hipotético não diz respeito à Filosofia Prática. Na *Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo*, logo no início, ele salienta que o sistema real da filosofia é dividido em filosofia *teórica* e *prática*; de tal modo, a primeira “tem que ser a filosofia da natureza, a outra a dos costumes, das quais a primeira pode conter também princípios empíricos, mas a segunda (já que a liberdade

Em outras palavras, quando o princípio objetivo da razão não é condicionado por nenhum fim⁹⁶.

Dentre os imperativos hipotéticos, Kant reconhece duas formas existentes. Se o fim é meramente aquilo que alguém pode querer e, portanto, uma possível intenção, o imperativo, além de hipotético, é *problemático*, um imperativo de destreza. Quando o fim é aquilo que todos naturalmente desejam, a saber, a felicidade, o imperativo é *assertórico*, um imperativo de prudência, também chamado de ‘pragmático’⁹⁷.

O imperativo categórico é aquele que não diz respeito ou não é condicionado por nenhuma hipótese ou, simplesmente, não se reporta a nenhum fim específico ou desejado. Segundo Kant, é aquele imperativo “que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio **apodíctico** (prático)” (FMC, BA 40). Esse é o legítimo imperativo da moralidade.

Na *Fundamentação*, ao se referir aos imperativos de *prudência* (*Klugheit*), Kant salienta a existência de dois sentidos a ela referidos, ambos dirigidos a uma única finalidade (a felicidade). A prudência pode referir-se às relações com o mundo ou simplesmente pode ser prudência privada.

A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável (FMC, BA 42, nota).

Segundo a visão kantiana, se alguém é prudente nas relações com o mundo, mas não o é em relação à prudência privada, com certeza, “é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente” (FMC, BA 42, nota).

Para a compreensão dos imperativos de destreza, segundo Kant, bastaria a observação das ações. “Quem quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder” (FMC, BA 44-45). Pode-se dizer que essa é uma proposição analítica no que diz respeito ao querer⁹⁸, pois no querer já está incluído o uso dos meios apropriados. Segundo as palavras de Kant,

absolutamente não pode ser um objeto da experiência) jamais pode conter outros do que princípios puros *a priori*” (PI, p. 167). Segue-se que somente as proposições éticas, leis necessárias, pertencem à filosofia prática. Contudo, as prescrições de habilidade e de prudência (imperativos hipotéticos), que são contingentes, “pertencem à técnica e, portanto, ao conhecimento teórico da natureza” (PI, p. 170). Logo, somente o imperativo categórico diz respeito à Filosofia Prática. Em contrapartida, todo imperativo hipotético refere-se à Filosofia da natureza.

⁹⁶ Cf: PATON, H. J., 1971, p. 115.

⁹⁷ Cf: PATON, H. J., 1971, p. 115.

⁹⁸ A passagem da *Fundamentação* representa uma proposição analítica, ou seja, quando se quer determinado fim, esse querer já inclui também os meios para esse fim, inclusive o que se deve fazer para alcançá-lo.

logo na seqüência, “o imperativo extrai o conceito das ações necessárias para este fim do conceito do querer deste fim” (FMC, BA 45). Os imperativos de prudência não são totalmente iguais aos imperativos de destreza nesse sentido⁹⁹. Ora, eles até poderiam coincidir totalmente “e seriam igualmente analíticos, se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade” (FMC, BA 46).

Não obstante, o conceito de felicidade é, por sua natureza, indeterminado. Não depende do homem a definição dos meios que indicam, com segurança, como obtê-la (um estado total de bem-estar). Os elementos capazes de proporcionar felicidade são extraídos da experiência e, portanto são contingentes, logo *a posteriori*. Na “Introdução à *Metafísica dos costumes*”, Kant também salienta que: “Somente a experiência é capaz de ensinar o que nos traz alegria” (MC, 215, p. 19)¹⁰⁰. Com efeito, é praticamente impossível determinar a felicidade, uma vez que ela diz respeito à perspectiva particular da experiência de cada um. Somente um ser onisciente poderia determinar realmente em que ela consiste¹⁰¹. Aliás, somente um ser dessa especificidade poderia conhecer o todo absoluto na determinação da vontade; um ser capaz de garantir ao indivíduo um máximo de bem-estar no estado presente e em todo o futuro¹⁰².

A finitude humana, portanto, ou a sua limitação impede ao sujeito ter uma idéia exata daquilo em que consiste a felicidade, ou dos meios apropriados para a sua obtenção. Kant explicita isso claramente na *Fundamentação*, por meio da relativização de alguns exemplos. Para tanto, são enumerados quatro, a saber, a riqueza, o conhecimento e sagacidade, a vida longa e a saúde. Em todos os casos apresentados, é constatado que não há um princípio que garanta, com exatidão, o que deve ser feito ou evitado para ser feliz. Kant conclui que:

Não se pode pois agir segundo princípios determinados para se ser feliz, mas apenas segundo conselhos empíricos, por exemplo: dieta, vida econômica, moderação, etc., acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar. Daqui conclui-se: que os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer representar as ações de maneira objetiva como praticamente *necessárias*; que eles se devem considerar mais como conselhos (*consilia*) do que como mandamentos (*praecepta*) da razão (FMC, BA 47).

⁹⁹ O imperativo de destreza difere também do imperativo de prudência no que se refere à natureza do fim, embora ambos sejam hipotéticos. No primeiro, o fim é dado como aquilo que alguém pode querer simplesmente; no segundo, o fim apenas é tido como possível. “Mas como ambos eles ordenam apenas os meios para aquilo que se pressupõe ser querido como fim, o imperativo que manda querer os meios a quem quer o fim é em ambos os casos analítico” (FMC, BA 48).

¹⁰⁰ Na tradução espanhola: “Sólo la experiencia puede enseñar lo que nos produce alegría” (MC, 215, p. 19).

¹⁰¹ Cf: FMC, BA 47.

¹⁰² Cf: FMC, BA 46.

Pode-se inferir, a partir do exposto, pois, que todo o conselho é relativo ou limitado e que não pode ter a pretensão de universalidade¹⁰³. No caso da felicidade, não seria possível também afirmar, com precisão, que tipo de ação pode ou não assegurá-la a um ser racional. Não existe nenhum consenso com relação aos objetos do desejo. A felicidade é algo puramente pessoal. Até seria possível pensar em uma felicidade comum, quanto ao seu conteúdo, segundo a qual todos os homens sentissem prazer ou se comprazessem devido ao mesmo objeto. Com efeito, não resolveria o problema, mesmo porque essa não seria a única razão pela qual a felicidade não pode ser definida universalmente¹⁰⁴.

O imperativo da moralidade, com efeito, não poderia jamais ser considerado hipotético. A sua necessidade objetiva não poderia basear-se em nenhum pressuposto empírico, nem ser demonstrada mediante exemplos; menos ainda, se poderia derivar a realidade desse princípio da *constituição particular da natureza humana*.

Tudo o que, pelo contrário, derive da disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências, mesmo até, se possível, duma propensão especial que seja própria da razão humana e não tenha que valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional, tudo isso pode na verdade dar lugar para nós a uma máxima, mas não a uma lei (FMC, BA 59-60).

O homem que tem a pretensão de ser considerado moral não deve estar submetido a qualquer outro fim, a não ser o de sua própria razão, a saber, o da própria moralidade, que implica no cumprimento do ‘dever por dever’. Sendo assim, com a pretensão de dar ao julgamento moral um fundamento que garanta uma exatidão, Kant assume como objetivo, na *Fundamentação*, a “busca e fixação do princípio supremo da moralidade” (FMC, BA XV). Com esse propósito, e sob a necessidade de estabelecer o princípio universal e absoluto, isto é, um princípio *a priori*, Kant procede excluindo da possibilidade da fundamentação da moralidade tudo o que é contingente ou empírico, objeto de sentimento ou produto de desejo, enfim, tudo o que não pode ser universalizado. Segundo ele:

¹⁰³ Com relação aos conselhos, Kant fala o seguinte: “O *conselho* contém, na verdade, uma necessidade, mas que só pode valer sob a condição subjetiva e contingente de este ou aquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade” (FMC, BA 44).

¹⁰⁴ Segundo consta no *Teorema III*, da “Análítica da razão prática pura”: “Pois, visto que, contrariamente, uma lei natural universal torna tudo unânime, neste caso, se se quisesse dar à máxima a universalidade de uma lei, seguir-se-ia aqui o extremo reverso da unanimidade, o pior conflito e o inteiro aniquilamento da própria máxima e do seu objetivo. Pois a vontade de todos não tem então um mesmo objeto, mas cada um tem o seu (seu bem-estar próprio), que em verdade pode até casualmente compatibilizar-se com os objetivos de outros, que eles igualmente reportam a si mesmos, mas a longo prazo não é suficiente para uma lei, porque as exceções que eventualmente se é facultado a fazer são intermináveis e não podem absolutamente ser abrangidas de modo determinado em regra geral” (CRPr, A 50). Com efeito, se todas as pessoas se deleitassem com os mesmos objetos, certamente não daria certo. Todos sentem prazer (felicidade) a seu modo, e a partir de algo específico. Se houver compatibilidade dos objetos do desejo, corre-se o risco do conflito, bem como da total desarmonia. O mesmo ocorreria com a felicidade se os objetos referentes a ela pudessem ser universalizados.

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer (FMC, BA 61).

O ser humano, devido à sua imperfeição natural, tem sempre uma forte propensão a seguir os impulsos ou os apelos das necessidades e inclinações (da sensibilidade), em detrimento da lei moral. Por conseguinte, devido tal limitação, às vezes, o homem tende a iludir-se no que diz respeito à virtuosidade do seu proceder. No entanto, na *Fundamentação*, Kant salienta que: “Ver a virtude na sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade despida de toda a mescla de elementos sensíveis e de todos os falsos adornos da recompensa e do amor de si mesmo” (FMC, BA 61, nota); logo, também da felicidade.

Para Kant, a razão humana, antes de encontrar o caminho certo, no que diz respeito ao princípio da moralidade, trilhou todos os caminhos errados. Todos os princípios, a partir desse ponto de vista, ou são *empíricos* ou são *racionais*. No dizer de Kant:

Os *primeiros*, derivados do princípio da *felicidade*, assentam no sentimento físico ou no moral; os *segundos*, derivados do princípio da *perfeição*, assentam, ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade (FMC, BA 90).

O princípio mais condenável dos dois para Kant, ainda na *Fundamentação*, é o princípio da *felicidade própria*, não só porque é falso, mas porque a experiência mostra que nem sempre fazer boas obras conduz ao bem-estar. O princípio da felicidade, enquanto princípio, não contribui em nada para a moralidade. Além disso,

atribui à moralidade móveis que antes a minam e destroem toda a sua sublimidade, juntando na mesma classe os motivos que levam à virtude e os que levam ao vício, e ensinando somente a fazer melhor o cálculo, mas apagando totalmente a diferença entre virtude e vício (FMC, BA 90-91).

No que se refere aos princípios *racionais* da moralidade, Kant prefere o princípio ontológico da *perfeição*, por mais vazio e indeterminado que seja¹⁰⁵. Pois o conceito de uma perfeição independente, portanto teológica, faz derivar a moralidade de uma vontade divina e infinitamente perfeita. O homem, enquanto ser finito, não pode intuir essa vontade, “apenas a podemos derivar dos nossos conceitos, entre os quais o da moralidade é o mais nobre” (FMC, BA 92).

¹⁰⁵ Cf. FMC, BA 92.

Todos esses princípios, para Kant, são heterônomos, visto que têm como fundamento ou justificativa um objeto determinado, e seu imperativo é sempre condicionado. Segundo Kant:

Quer o objeto determine a vontade por meio da inclinação, como no caso do princípio da felicidade própria, quer a determine por meio da razão dirigida a objetos do nosso querer possível em geral, como no princípio da perfeição, a vontade nunca se determina *imediatamente* a si mesma pela representação da ação, mas somente pelo móbil resultante da influência que o efeito previsto da ação exerce sobre ela: *devo fazer tal coisa, porque quero uma tal outra* (FMC, BA 93-94).

Todos os princípios mencionados identificam-se com os imperativos hipotéticos. Nenhum deles, portanto, pode servir de justificativa para a ação moral. Contudo, é possível perceber que alguns podem prejudicar mais do que outros no cumprimento do dever, embora todos eles sejam direcionados a uma única e mesma finalidade. O fim último de todo o ser humano racional, porém, sensível, isto é, empiricamente constituído, é o mesmo: a sua felicidade própria.

4 Sobre o dever indireto de promover a felicidade pessoal

4.1 A noção de deveres diretos e indiretos: perfeitos e imperfeitos

Na Filosofia Prática de Kant, a ênfase é muito maior para o que não se deve fazer, isto é, para os deveres ‘negativos’. Em contrapartida, no conjunto da obra kantiana, pouco se recomenda sobre a prática de ações propriamente virtuosas, ou seja, deveres ‘positivos’¹⁰⁶. Aparentemente, para Kant, a prioridade é a de que não se pratique qualquer ação (ou que não se leve uma vida) contrária às suas proibições. Contudo, é possível, na vida cotidiana, reconhecer a existência de certos atos que, mesmo estando além do dever, possuem, em certa medida, valor moral¹⁰⁷. Ao que parece, esse tipo de ação não entra em conflito com a teoria moral kantiana¹⁰⁸.

Mesmo não abrindo muito espaço para esse tipo de ação, Kant apresenta indícios sobre a existência das mesmas pelo menos em três obras distintas: na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na *Crítica da razão prática* e principalmente na *Metafísica dos costumes*. A terminologia utilizada também varia, ao menos na segunda *Crítica*, no que diz respeito aos deveres para com tais atos. Na *Fundamentação* e na *Metafísica dos costumes*, mais

¹⁰⁶ Aliás, esse é um motivo de inúmeras críticas à Ética kantiana.

¹⁰⁷ Cf: BORGES, Maria de Lourdes *et al*, 2002, p.p. 24-25.

¹⁰⁸ Cf: BARON, Marcia, 2006, p. 72, nota 2.

precisamente na “Doutrina da virtude”, Kant fala de deveres diretos e indiretos, embora a última tivesse sido publicada doze anos mais tarde. Na *Crítica da razão prática*, por sua vez, os termos utilizados são deveres perfeitos e imperfeitos. No entanto, mesmo que sejam apresentados de modos distintos, esses termos exercem a mesma função, ou então, designam as mesmas coisas¹⁰⁹. Além disso, a terminologia kantiana adotada para deveres perfeitos ou imperfeitos torna o assunto mais confuso. Ora, ao contrário da teoria restritiva do dever, seria bem mais plausível que se fizesse primeiramente a distinção entre o que é obrigatório e o que é meramente bom de se fazer¹¹⁰.

Na “Introdução à Doutrina da virtude”, Kant apresenta a sua clássica distinção entre Ética e Direito (a base do sistema de deveres jurídicos ou de justiça). A diferença crucial entre ambos diz respeito ao fato de que os deveres jurídicos podem ser coercivamente forçados e os deveres éticos não (pelo menos externamente). Segundo o próprio Kant:

a doutrina universal dos deveres se divide no sistema da *doutrina do direito (ius)*, que é adequada para as leis externas, e da *doutrina da virtude (ethica)*, que não é adequada para elas (MC, 379, p. 328)¹¹¹.

Os deveres jurídicos, pois, podem ser impostos externamente (por outras pessoas). Os deveres éticos, de modo distinto, conferem uma espécie de auto-legislação (ou auto-coerção) da parte dos seres racionais. Dessa forma, os deveres éticos não exigem somente ações, mas uma espécie de pureza de intenção. Segue-se, que são direcionados a um fim e dizem respeito ao motivo a partir do qual a pessoa age¹¹². Portanto, os deveres éticos originam-se a partir da adoção de fins, enquanto que os deveres jurídicos simplesmente ordenam ações externas; os primeiros não podem ser impostos pelo Estado (ou qualquer outra causa externa), ao passo que os últimos podem e são de certo modo. Não obstante, a distinção dos deveres, como já foi exposta, não se restringe somente a esses, a saber, além dos deveres éticos e jurídicos, Kant relata deveres ‘amplos’, ‘estritos’, ‘perfeitos’ e ‘imperfeitos’¹¹³.

¹⁰⁹ Os termos perfeito ou direto e imperfeito ou indireto, com relação aos deveres, designam, reciprocamente, simplesmente a mesma coisa: ‘obrigatório’ e ‘altamente recomendável’.

¹¹⁰ Marcia Baron cita Thomas Hill, ao apresentar essa alternativa: “Kant tried to say all of this with his restrictive terminology of duty when it could be put more simply by making an early distinction between what is obligatory and what is merely good to do” (BARON, Marcia, 1995, p. 35).

¹¹¹ Na tradução espanhola: “El término *ética* significaba antaño *doctrina de las costumbres (philosophia moralis)* en general, que también se llamaba *doctrina de los deberes*. Más tarde se ha creído conveniente transferir este nombre sólo a una parte de la doctrina de las costumbres, es decir, a la doctrina de los deberes que no están sometidos a leyes externas (para ella se há creído adecuado en Alemania el nombre de *Tugendlehre* (doctrina de la virtud)), de modo que ahora el sistema de la doctrina universal de los deberes se divide en el sistema de la *doctrina del derecho (ius)*, que es adecuada para las leyes externas, y de la *doctrina de la virtud (ethica)*, que no es adecuada para ellas” (MC, 379, p. 328).

¹¹² Cf: WOOD, Allen W., 2005, p. 144.

¹¹³ Cf: ROSEN, Allen D., 1993, p. 93.

A diferença entre um dever amplo e um dever estrito (ou limitado) não se mostra muito obscura e parece ser adicional à distinção entre deveres éticos e jurídicos. Um dever estrito se obriga à representação ou omissão de uma ação externa. Assim, todos os deveres jurídicos, em certo sentido, são estritos. Um dever amplo, por seu turno, refere-se à adoção (subjativa) de uma finalidade. Com efeito, em certa medida, pode-se dizer que todos os deveres éticos são amplos, uma vez que a ética é o sistema dos fins da razão prática pura¹¹⁴.

A diferenciação entre deveres perfeitos e imperfeitos é um pouco mais complexa. Kant frequentemente usa esses termos, mas nunca explica a distinção adequadamente¹¹⁵. Uma coisa é certa: segundo ele, uma ação possui valor moral unicamente se ela for feita por dever. Pode-se dizer, então, que os deveres perfeitos são aqueles que não permitem exceção alguma, quer relativa ao interesse das inclinações, quer a qualquer outro interesse. Todavia, os deveres imperfeitos são aqueles dotados de uma espécie de ‘latitude’¹¹⁶, ou seja, permitem um espaço de decisão sobre aquilo que será feito e sobre o quanto é preciso fazer com vistas a um determinado fim¹¹⁷. Eles também podem ser chamados de ‘deveres de virtude’ (nos quais se enquadram os deveres para com os outros homens). Segundo Kant:

os deveres para com o próximo, que surgem do respeito que se deve a eles, se expressam apenas negativamente, quer dizer, este dever de virtude se expressará apenas indiretamente (proibindo o contrário) (MC, 464-465, p. 338)¹¹⁸.

Na ética kantiana, pode-se dizer que ‘dever’ expressa ‘poder’ (ou pelo menos possibilidade)¹¹⁹. Logo, se algo não for proibido (contrário ao dever) pode-se afirmar que é eticamente lícito que se faça; o que, em certo sentido, expressa uma espécie de dever, mesmo

¹¹⁴ Cf: ROSEN, Allen D., 1993, p. 93.

¹¹⁵ Cf: ROSEN, Allen D., 1993, p. 95.

¹¹⁶ Esse tipo de dever permite uma certa liberdade de ação. Nessa medida, eles podem ser considerados como deveres amplos imperfeitos (ou amplos indiretos).

¹¹⁷ Na “Doutrina da virtude”, Kant apresenta a felicidade dos outros como um fim da ação moral, que é ao mesmo tempo, um dever. Essa finalidade dá origem aos deveres com relação aos outros, entre os quais se incluem os deveres de beneficência, de gratidão e simpatia. Os três implicam obrigação (mesmo que indiretamente) de realizar ações que promovam a felicidade alheia e, como tais, constituem deveres indiretos.

¹¹⁸ Na tradução espanhola: “Precisamente por eso también los deberes hacia el prójimo, que surgen del respecto que se le debe, se expresan sólo negativamente, es decir, este deber de virtud se expresará sólo indirectamente (prohibiendo lo contrario)” (MC, 464-465, p. 338).

¹¹⁹ Seria absurdo se alguém tivesse a obrigação de fazer algo que é impossível. O dever direto expressa uma forma de poder (própria) que depende unicamente do indivíduo particular e de uma necessidade expressa sob a luz do Imperativo Categórico. Um dever indireto, na maioria das vezes, não depende somente do indivíduo particular (considerado subjativamente enquanto agente), mas das circunstâncias envolvidas. Por isso, em certo sentido, esses deveres se reportam a uma espécie de prudência subjativa. Em outras palavras, não é necessariamente obrigatório que se pratique determinada ação, mas é bom e muito aconselhável que ela seja feita. O seu contrário é moralmente proibido e sua abstenção apenas não tem valor moral.

que indiretamente¹²⁰. Todavia, não se pode perder de vista o dizer de Kant no início da *Fundamentação*:

Deixo aqui de parte todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, posto possam ser úteis sob este ou aquele aspecto; pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas *por dever*, visto estarem até em contradição com ele (FMC, BA 8).

Segue-se, pois, que o agir por dever é a única coisa que qualifica uma ação (e o agente) como moral¹²¹.

Na “Doutrina da virtude”, ao tratar de deveres amplos e estritos, Kant diz que:

por dever amplo não se entende uma permissão para introduzir exceções à máxima das ações, mas somente a permissão de limitar uma máxima do dever por outra (por exemplo, o amor universal ao próximo pelo amor paternal), com o qual se amplia realmente o campo da práxis virtuosa. Quanto mais amplo é o dever, mais imperfeita é a obrigação do homem de agir, contudo, quanto mais aproxime a máxima de cumpri-lo (em sua intenção) ao dever *estrito* (jurídico), tanto mais perfeita é sua ação virtuosa (MC, 390, p.p. 242-243)¹²².

Segundo a interpretação de Allen Rosen, o fato é que Kant classifica alguns deveres éticos como perfeitos e outros como imperfeitos. No entanto, nenhum dever jurídico é listado como imperfeito. Isso significa que os deveres imperfeitos podem ser entendidos como constituindo uma espécie de subconjunto dos deveres éticos. Além disso (por serem direcionados a um fim), todos os deveres éticos são, em certa medida, amplos (ou latos). Então, todos os deveres imperfeitos são deveres amplos. Seguindo a interpretação, pode-se dizer que todos os deveres éticos amplos são deveres para a adoção de determinados fins, dentre os quais, os deveres imperfeitos são deveres direcionados para alguma finalidade específica (ou à adoção de fins subjetivos)¹²³.

Se a interpretação que precede é coerente, seria natural concluir que os deveres imperfeitos são deveres que permitem fazer exceções racionadas para representar qualquer (ou alguma) finalidade subjetiva. No entanto, para aqueles fins cuja adoção é obrigatória e

¹²⁰ É o caso dos deveres de virtude.

¹²¹ Visto que é somente o agente que tem acesso à sua máxima, só ele pode ajuizar se a ação é moral ou não. Certamente, se o agente reconhece a sua ação como contrária ao dever, por mais que ela não tenha um mau resultado, ela jamais pode ser representada tal como as ações feitas por dever (Cf: BARON, Marcia, 2006, p. 73).

¹²² Na tradução espanhola: “Pero por deber amplio no se entiende un permiso para introducir excepciones a la máxima de las acciones, sino sólo el de limitar una máxima del deber por otra (por ejemplo, el amor universal al prójimo por el amor paternal), con lo cual se amplía realmente el campo de la praxis virtuosa. Cuanto más amplio es el deber, más imperfecta es la obligación del hombre de obrar, sin embargo, cuanto más aproxime la máxima de cumplirlo (en su intención) al deber *estrito* (jurídico), tanto más perfecta es su acción virtuosa” (MC, 390, p.p. 242-243).

¹²³ Cf: ROSEN, Allen D., 1993, p. 100.

que, portanto, dizem respeito a deveres éticos amplos, porém perfeitos, inversamente não é permitida exceção alguma¹²⁴.

No dizer de Kant:

os deveres imperfeitos são somente *deveres de virtude*. Cumprirlos é um *mérito (meritum)* = + *a*; mas transgredi-los não é um *demérito (demeritum)* = -*a*, mas somente *falta de valor moral* = 0, a não ser que seja um princípio para o sujeito não submeter-se àqueles deveres (MC, 390, p. 243)¹²⁵.

Com efeito, certos atos estão além do que é meramente determinado pelo dever, e, enquanto tais, são bons e elogiáveis¹²⁶. Eles consistem em uma espécie de atos opcionais (e também são aconselháveis), cuja realização não é obrigatória nem presumida (supra-rogatórios talvez)¹²⁷. Ora, se alguém falha em relação aos deveres de amor, se não se comove com as dificuldades alheias ou não tenta fazer nada para atenuar a miséria e a infelicidade dos que sofrem, certamente nesse indivíduo falta alguma virtude. Segue-se, que o agente que pratica deveres de virtude, ditos imperfeitos, além de cumprir com os deveres perfeitos (diretos), deve ser considerado moralmente superior, em relação aos demais. Dito de outro modo, deveres perfeitos (ou diretos) são obrigatórios e necessários. Deveres imperfeitos (ou indiretos) dizem respeito simplesmente àquilo que é bom que se faça¹²⁸; por isso, são altamente recomendáveis.

No que se refere à felicidade, segundo Kant, jamais se poderia fundar uma lei universal a partir da satisfação pessoal (ou a felicidade pessoal) de cada um; mesmo que fosse estendida a todos os seres racionais, uma vez que a felicidade está fundamentada na máxima do ‘amor de si’. A única coisa possível, contudo, é que possam harmonizar-se a lei moral e a sua restrição (o princípio do amor próprio). Poder-se-ia, dessa forma, existir então uma espécie de amor de si racional¹²⁹.

Segundo a exposição de Kant na “Analítica da razão prática pura” (Teorema IV):

¹²⁴ Cf: ROSEN, Allen D., 1993, p. 100.

¹²⁵ Na tradução espanhola: “Por tanto, los deberes imperfectos son sólo *deberes de virtud*. Cumprirlos es un *mérito (meritum)* = + *a*; pero transgredirlos no es un *demérito (demeritum)* = - *a*, sino sólo *falta de valor moral* = 0, a no ser que fuera un principio para el sujeto no someterse a aquellos deberes” (MC, 390, p. 243).

¹²⁶ Segundo Thomas Hill (1971, p.p. 55-76), parece que na Filosofia prática de Kant existe um lugar para esse tipo de ato, ou seja, os atos supra-rogatórios (*supererogatory acts*). Segundo Hill, eles querem ser estabelecidos como (ou consistir em) uma subclasse de atos realizados a partir de princípios de deveres amplos imperfeitos.

¹²⁷ Cf: BARON, Marcia, 1995, p. 23.

¹²⁸ Marcia Baron (1995, p.p. 21-58) defende que Kant não deixa espaço para esse tipo de ação, mas dá indício das mesmas.

¹²⁹ Cf: CRPr, A 129.

A máxima do amor de si (a prudência) apenas **aconselha**; a lei da moralidade **ordena**. Há, porém, uma grande diferença entre aquilo que se nos **aconselha** e aquilo para o qual somos **obrigados** (CRPr, A 64)¹³⁰.

Nesse sentido (ao homem), tentar promover a felicidade alheia (assim como a sua) é um conselho válido para toda a humanidade (um objetivo geral), mas não é uma obrigação estrita, ou seja, uma lei válida universalmente¹³¹. Por conseguinte, o mandamento da promoção da felicidade é uma lei prática não universal (mas geral), pessoal e subjetiva. Nesse sentido, cada um deve fazer o máximo (respeitando os limites da moralidade) para realizar-se plenamente e, se possível, prestar auxílio aos outros. Com efeito, em certo sentido, é uma obrigação, para o homem, preservar a própria felicidade (ou pelo menos tentar), desde que, para isso, não venha a prejudicar outrem.

4.2 O dever indireto de promover a felicidade

Nas obras de Kant, referentes ao período crítico, existem pelo menos três passagens nas quais ele fala sobre o dever indireto de promover (ou buscar) a felicidade pessoal. A felicidade, enquanto dever indireto, não se refere a um fim natural, mas a um meio dirigido a um fim mais longínquo: a própria moralidade. O dever indireto de promover a felicidade pessoal não parece, pois, tratar-se de uma simples questão retórica, uma vez que é exposto em três diferentes obras kantianas: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Crítica da razão prática* e *Metafísica dos costumes*.

No início da *Fundamentação* Kant escreve que:

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres* (FMC, BA 11-12).

Na *Crítica da razão prática*, mais precisamente no final da “Analítica”, na seção referente à “Elucidação crítica da analítica da razão prática pura”¹³² Kant afirma o seguinte:

¹³⁰ Ver também FMC, BA 47.

¹³¹ No que diz respeito à felicidade alheia, Kant fala na Segunda Seção da *Fundamentação* o seguinte: “Assim eu devo, por exemplo, procurar fomentar a felicidade alheia, não como se eu tivesse qualquer interesse na sua existência (quer por inclinação imediata, quer, indiretamente, por qualquer satisfação obtida pela razão), mas somente porque a máxima que exclua essa felicidade, não pode estar incluída num só e mesmo querer como lei universal” (FMC, BA 90). Fomentar a felicidade alheia, portanto, pode ser considerado um dever indireto pelo simples fato de que a sua exclusão (ou o seu contrário) jamais pode chegar a ser lei. Tal exclusão contraria o dever.

¹³² Segundo a tradução de Valerio Rohden, esta parte constitui uma consideração conclusiva sobre todo o primeiro livro da *Crítica da razão prática* (CRPr, A 159, nota do tradutor).

Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar da sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque a sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever (CRPr, A 166-167).

A última passagem mencionada aparece na *Metafísica dos costumes*, ainda na “Introdução à Doutrina da Virtude”, quando Kant fala da felicidade alheia. Segundo ele:

As adversidades, a dor e a pobreza são grandes tentações para transgredir o próprio dever. Portanto, parece que o bem-estar, a força, a saúde e a prosperidade em geral, que são opostos a essas influências, podem considerar-se também como fins que são por sua vez deveres; isto é, promover a felicidade *própria* e não dirigi-la só para a alheia. – Mas em tal caso, o fim não é a própria felicidade, mas a moralidade do sujeito e afastar os obstáculos para tal fim, é só o meio *permitido*; posto que ninguém tem o direito de exigir de mim que sacrifique os meus fins que não são imorais. Buscar para si mesmo bem estar não é diretamente um dever, mas bem pode sê-lo indiretamente, isto é, defender-se da pobreza como uma grande tentação para os vícios. Mas então, em tal caso o que constitui o meu fim e por sua vez o meu dever não é a minha felicidade, mas promover a integridade da minha moralidade (MC, 388, p. 240)¹³³.

Com efeito, a busca da felicidade ou o dever indireto de promovê-la pode representar um papel importante na ética kantiana. De certa forma, pois, a felicidade auxilia o ser humano a alcançar a moralidade¹³⁴. Em outras palavras, a felicidade, ao exercer o papel de meio, pode ser entendida como um “facilitador” da prática moral¹³⁵. Colocado dessa forma, e principalmente a partir da passagem supracitada da *Crítica da razão prática*¹³⁶, pode-se dizer que a felicidade, quando presente na vida do homem auxilia na prática moral. No entanto, a ausência de felicidade torna o ser humano mais frágil e vulnerável frente às tentações e obstáculos. Logo, a passagem mencionada (da *Crítica da razão prática*) pode ser interpretada sob dois pontos de vista: positivamente e negativamente. No primeiro caso, como motivadora; no segundo, a ausência de felicidade acaba dificultando a prática moral.

¹³³ Na tradução espanhola: “Las adversidades, el dolor y la pobreza son grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad em general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes; es decir, promover la *propia* felicidad y no dirigirse solo a la ajena. – Pero em tal caso el fin no es la propia felicidad, sino que lo es la moralidad del sujeto y apartar los obstáculos hacia tal fine es sólo el médio *permitido*; puesto que nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique aquellos de mis fines que no son imorales. Buscar para sí mismo bienestar no es directamente un deber, pero bien puede serlo indirectamente, es decir, defenderse de la pobreza como de una gran tentación para los vicios. Ahora bien, en tal caso lo que constituye mi fin y a la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad” (MC, 388, p. 240).

¹³⁴ Com efeito, todos sabem perfeitamente e admitem a felicidade como um fim natural para o ser humano. Existe, no entanto, um dever secundário (ou indireto) de promovê-la. Neste caso, pode ser dito, sem restrição, que não basta apenas *tomar* a felicidade como um fim; mas é necessário *querer* esse fim, mesmo que ele já se dê naturalmente (Cf: JOHNSON, Robert N., 2002, p.p. 317-330).

¹³⁵ Cf: WIKE, Victoria S., 1994, p. 93.

¹³⁶ Cf: CRPr, A 166-167.

A busca da felicidade, então, pode constituir-se em algo de extrema importância no que se refere à promoção da moralidade. Kant afirma que ao homem não é exigido, “ao tratar do cumprimento do dever, renunciar ao seu fim natural, a felicidade” (TP, A 209). Mas, de um modo geral, deve “procurar tornar-se consciente de que nenhum *móbil* derivado desta fonte se imiscua imperceptivelmente na determinação do dever” (TP, A 210). É a partir de sua própria faculdade racional que o homem deve orientar-se. Mesmo assim, determinando-se pela razão, ele jamais deixa de ser afetado pela sensibilidade, que também lhe é natural. A felicidade é um fim que todo o ser humano almeja. Segundo o dizer de Kant, existe “uma inclinação universal para a felicidade” (FMC, BA 12). Todavia, ela jamais pode ser considerada, enquanto fim, como um dever, sem que se incorra em contradição. A felicidade baseia-se no amor de si (ou egoísmo). Por conseguinte, é também contraditório dizer que o homem está submetido à obrigação de promover a sua própria felicidade com todas as suas forças. Em primeiro lugar, a obrigação é promover a moralidade, e “só em seguida me é permitido [segundo Kant] olhar à volta em busca da felicidade” (TP, A 219). O ideal, nessa perspectiva, pois, é ter plena consciência da retidão moral e sentir-se feliz com isso. Contudo, é claro que a busca da felicidade pessoal (de certo modo egoísta) é considerada não como um fim em si mesmo (no sentido estrito). Se a felicidade fosse realmente um fim, o dever, mesmo que indireto, de providenciá-la afetaria “a habilidade da vontade”¹³⁷ para se atingir qualquer outra finalidade.

Nas três passagens (aqui expostas) nas quais Kant refere-se ao dever indireto de promover a felicidade própria, não são utilizados exatamente os mesmos termos para expressar esse dever. Na *Fundamentação*, Kant diz que “assegurar a nossa própria felicidade é um dever” (FMC, BA 11-12); na *Crítica da razão prática*, afirma que “pode ser até dever cuidar de sua felicidade” (CRPr, A 166); enquanto na “Doutrina da virtude” fala que “não é diretamente um dever” (MC, 388, p. 240). No entendimento de Victoria Wike, as diferentes formas de linguagem utilizadas podem significar que talvez seja “um sinal de que Kant estava menos inclinado, em anos mais tarde, de chamar a procura pela felicidade pessoal de um dever”¹³⁸. Segundo ela, essa constatação pode ser responsável, pelo menos em parte, “pela completa ausência de comentários pelos leitores subsequentes de Kant sobre o dever de perseguir a felicidade pessoal”¹³⁹. Wike ainda levanta uma outra hipótese, a saber, a de que

¹³⁷ Cf. WIKE, Victoria S., 1994, p.p. 97-98.

¹³⁸ “It may perhaps be a sign that Kant was less inclined in later years to call the seeking of personal happiness a duty” (WIKE, Victoria S., 1994, p.p. 99).

¹³⁹ “This disinclination may be in part responsible for the almost complete absence of commentary by subsequent readers of Kant on the duty to pursue personal happiness” (WIKE, Victoria S., 1994, p. 99).

“talvez Kant estivesse simplesmente sendo mais cuidadoso” e objetivasse evitar uma interpretação errônea¹⁴⁰ a esse respeito. Porém, não existe nenhuma indicação (ou evidência) de que Kant tenha mudado de idéia alguma vez. O que é realmente possível perceber é que os seres humanos têm a obrigação de buscar a própria felicidade, desde que ela seja um meio para a moralidade.

A busca da felicidade própria também não pode ser um dever (direto), uma vez que, para o cumprimento do dever, é exigida a presença da coação para realizar um fim que nem sempre inspira prazer. Não obstante, a felicidade (enquanto um fim natural) pode ser levada a efeito por todos os seres humanos prazerosamente. “Kant exclui o fim da felicidade pessoal como um dever, mas permite que haja um dever não diretamente obrigado de perseguir essa felicidade”¹⁴¹. Ora, desde que o dever envolve o ser constrangido, não pode haver dever de buscar a própria felicidade como um fim (não há obrigação), mas permanece o dever de perseguir a felicidade como um meio (para o fim da moralidade, em relação ao qual há obrigação).

Na “Doutrina da virtude”, Kant também trata de outros deveres indiretos que necessariamente também tratam ou reportam-se à felicidade pessoal. Contudo, da mesma forma que o dever indireto de promover a felicidade pessoal, eles servem unicamente como meios para facilitar a prática moral. Nesse texto (seguindo essa linha de raciocínio), Kant parece enfatizar de modo positivo a felicidade para o ser humano. Com efeito, ela ajuda na realização do mandamento do dever, na medida em que, de certo modo, remove os obstáculos à moralidade. A falta de felicidade, no entanto, pode contribuir para qualquer pessoa se afastar do cumprimento da lei moral (do dever).

Além do dever indireto da busca da felicidade pessoal, são expostos outros deveres indiretos na “Doutrina da virtude”. Segundo Kant, esses deveres referem-se a objetos *não pessoais* ou a objetos certamente pessoais, mas absolutamente *invisíveis* (que não podem ser expostos aos sentidos externos).

Os primeiros (*não humanos*) podem ser a simples natureza material, a parte da natureza organizada para reprodução, mas carente de sensação, ou a parte da natureza dotada de sensação e arbítrio (os minerais, as plantas, os animais); os segundos (*sobre-humanos*), no entanto, podem ser concebidos como seres espirituais (os anjos, Deus) (MC, 442, p.309)¹⁴².

¹⁴⁰ Cf: WIKE, Victoria S., 1994, p. 99.

¹⁴¹ “Kant rules out the end of personal happiness as a duty but allows that there is a duty, albeit not direct, to pursue personal happiness” (WIKE, Victoria S., 1994, p. 100).

¹⁴² Na tradução espanhola: “Los primeros (*no humanos*), pueden ser la simple naturaleza material, la parte de la naturaleza organizada para la reproducción, pero carente de sensación, o la parte de la naturaleza dotada de

Na seqüência, Kant questiona se há uma relação entre os seres de ambas as classes e o homem, e qual seria essa relação¹⁴³. Segundo ele, no que diz respeito aos seres que estão além dos limites da experiência, por exemplo, os anjos e Deus, o homem tem um dever que Kant chama de “dever de religião”; isto é, o dever de reconhecer todos os deveres como (*instar*) mandatos divinos¹⁴⁴. Deus, no entendimento de Kant, representa para o ser humano uma idéia. Tal idéia é produzida através da razão humana, seja como propósito teórico para se explicar a finalidade do mundo em sua totalidade, seja também para que sirva de móbil à conduta humana¹⁴⁵. Por conseguinte, Deus não se constitui como um ser que possa ser provado pela experiência; porém, representa uma idéia que se oferece inevitavelmente à razão. Em Deus, a lei moral encontra a máxima fecundidade. Segundo consta na “Doutrina da virtude”, “nesse sentido (*prático*) pode-se dizer que é um dever do homem para si mesmo ter uma religião” (MC, 444, p. 311)¹⁴⁶.

Os deveres que os seres humanos têm em relação aos objetos inanimados (a chamada natureza material), às plantas e aos animais são indiretos. A sua realização auxilia, de certo modo, a prática moral, visto que pode predispor o homem a sensibilizar-se com as necessidades dos outros, e da humanidade em geral. Em outros termos, tal prática estará desenvolvendo no ser racional sensível uma espécie de sentimento moral, que pode ser fundamental para o cumprimento do dever.

No que diz respeito à natureza, Kant expõe o seguinte na *Metafísica dos costumes*:

a propensão para a simples destruição (*spiritus destructionis*) se opõe ao dever do homem para consigo mesmo: porque enfraquece ou destrói no homem aquele sentimento que, sem dúvida, todavia não é moral por si só, mas que predispõe ao menos aquela disposição da sensibilidade que favorece em boa medida a moralidade, isto é, predispõe a amar algo também sem um propósito de utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal) (MC, 443, p. 309)¹⁴⁷.

sensación y arbitrio (los minerales, las plantas, los animales); los segundos (*sobrehumanos*) pueden concebirse como seres espirituales (los ángeles, Dios)” (MC, 442, p.309).

¹⁴³ Cf: MC, 442, p.309.

¹⁴⁴ Cf: MC, 443, p. 310.

¹⁴⁵ Cf: MC, 443-444, p. 311.

¹⁴⁶ Na tradução espanhola: “Por tanto, en este sentido (*prático*) puede decirse que es un deber del hombre hacia sí mismo tener una religión” (MC, 444, p. 311).

¹⁴⁷ Na tradução espanhola: “Con respecto a lo *bello* en la naturaleza, aunque inanimado, la propensión a la simple destrucción (*spiritus destructionis*) se opone al deber del hombre hacia sí mismo: porque debilita o destruye en el hombre aquel sentimiento que, sin duda, todavia no es moral por sí solo, pero que predispone al menos a aquella disposición de la sensibilidade que favorece en buena medida la moralidad, es decir, predispone a amar algo también sin un propósito de utilidad (por ejemplo, las bellas cristalizaciones, la indescrípible belleza del reino vegetal)” (MC, 443, p. 309).

Pode-se perceber, pois, a posição kantiana referente à destruição ou aniquilação das coisas; e os deveres com relação às mesmas (mesmo indiretamente) dizem respeito ao humano para consigo mesmo, isto é, à própria humanidade.

Kant manifesta explicitamente a sua reprovação em relação aos maus tratos para com os animais. Segundo ele:

o trato violento e cruel aos animais se opõe muito mais intimamente ao dever do homem para si mesmo, porque com ele se embota no homem a compaixão por seu sofrimento, enfraquecendo-se assim e destruindo-se paulatinamente uma predisposição natural muito útil para a moralidade em relação para com os demais homens (MC, 443, p. 310)¹⁴⁸.

Ainda com respeito aos animais, de acordo com Kant, pode-se dizer que os seres humanos têm o direito de tirar-lhes a vida, porém, de maneira rápida sem causar-lhes muito sofrimento. Cabe ao homem também o direito de utilizá-los para o trabalho desde que, para isso, os seus limites sejam respeitados. Kant considera abominável os procedimentos utilizados nos “experimentos físicos, acompanhados de tortura que têm por fim unicamente a especulação, quando esse fim poderia alcançar-se também sem eles” (MC, 443, p. 310)¹⁴⁹. Ele ainda observa um outro aspecto, referente aos animais, que diz respeito a uma espécie de gratidão (um sentimento). Segundo suas próprias palavras:

a gratidão pelo longo tempo de serviços prestados por um velho cavalo ou por um cachorro (como se fossem membros da casa) constitui parte *indiretamente* do dever do homem, isto é, do dever *com respeito a* estes animais, mas se o consideramos *diretamente*, é só um dever do homem *para* si mesmo (MC, 443, p. 310)¹⁵⁰.

Segue-se, que o dever do homem para com os animais realmente pode ser interpretado como um meio para a prática moral (da mesma forma que o dever indireto de promover a felicidade pessoal). Essa prática representa, em certo sentido, um exercício do cumprimento das leis do dever. Mais adiante, na “Doutrina da Virtude”, Kant fala do dever indireto de cultivar-se “os sentimentos compassivos naturais (estéticos) e utilizá-los como tantos outros meios para a participação que nasce de princípios morais e do sentimento correspondente”

¹⁴⁸ Na tradução espanhola: “el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres” (MC, 443, p. 310).

¹⁴⁹ Na tradução espanhola: “son por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos” (MC, 443, p. 310).

¹⁵⁰ Na tradução espanhola: “Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto a* estos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es solo un deber del hombre *hacia* sí mismo” (MC, 443, p. 310).

(MC, 457, p. 329)¹⁵¹. Na seqüência, Kant exemplifica dizendo que é um dever não evitar lugares nos quais se encontram pessoas pobres; da mesma forma, não se deve deixar de visitar hospitais e cárceres, pois nesses lugares é possível encontrar seres humanos necessitados¹⁵².

A partir dos deveres indiretos, em relação à natureza, o homem pode exercitar (em nível de aprendizado) a prática moral. Não importa se o dever indireto refere-se à busca da felicidade pessoal, ou se corresponde a qualquer outro objeto ou sentimento. Através dos deveres indiretos, as pessoas podem, com mais facilidade, cumprir o mandamento da lei moral. A prática desses deveres, em certa medida, prepara o ser racional sensível para o exercício de sua liberdade. Não obstante, o dever indireto de buscar a felicidade pessoal não tem o mesmo resultado pedagógico que os demais deveres indiretos. Posto que, não é pela posse da felicidade que os seres humanos aprendem, por analogia, quais são os verdadeiros deveres morais. O dever indireto de buscar a felicidade pessoal, como um meio para a moralidade, pode ser entendido mais fortemente no sentido de que a falta de felicidade pode ser um empecilho para a prática moral e não o contrário.

4.3 Aspectos positivos da felicidade enquanto satisfação empírica

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e no livro da “Analítica” da *Crítica da razão prática*, ao se referir à felicidade, Kant salienta mais os seus aspectos negativos do que, propriamente, os positivos¹⁵³. Ali ele reporta-se ao nível fundamental da moral¹⁵⁴, ou seja, à busca e fixação do princípio supremo da moralidade¹⁵⁵, em dependência do qual, tudo o que for proveniente do empírico deve ser extirpado, inclusive a felicidade, que é considerada uma inclinação universal. O ser humano, com efeito, mesmo determinando-se pela razão, jamais deixa de ser afetado pelas inclinações e necessidades da sensibilidade.

O dever (indireto) de buscar a felicidade se justifica na medida em que a sua presença facilita ou auxilia no cumprimento do dever moral¹⁵⁶. Na *Fundamentação*, Kant enfatiza

¹⁵¹ Na tradução espanhola: “es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales (estéticos) y utilizarlos como otros tantos medios para la participación que nace de principios morales y del sentimiento correspondiente” (MC, 457, p. 329).

¹⁵² Cf: MC, 457, p. 329.

¹⁵³ Segundo Christoph Horn, em todos os escritos kantianos (de filosofia moral), referentes ao período crítico, o conceito de felicidade exerce um papel totalmente negativo. Todavia, no período pré-crítico, segundo Horn, Kant defende uma espécie de postura eudaimonista baseada em uma descrição perfeccionista da vida humana (Cf: HORN, Christoph, 2006, p.p. 66-67).

¹⁵⁴ A moral Kantiana pode ser abordada sob dois aspectos: um diz respeito à fundamentação e outro à efetivação da moralidade (a sua possível realizabilidade).

¹⁵⁵ Cf: FMC, BA XV.

¹⁵⁶ Conforme foi exposto na seção anterior.

alguns aspectos positivos a esse respeito. Mas a felicidade nunca pode estar completamente desassociada da razão, ou seja, ela deve estar sempre condicionada a uma boa vontade. “Só a conduta racionalmente fundada é compatível com a dignidade humana”¹⁵⁷. Segundo Kant, uma “pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade” (FMC, BA 2). Aqui, ao que parece, Kant já está pensando ou dando indícios da possível realização da moralidade.

A felicidade, com efeito, está baseada na experiência particular de cada um. Por conseguinte, ela é inapta para a moral (enquanto princípio fundamental). Mas Kant de maneira alguma afirma que se deva negar ou renunciar a felicidade própria, e nem teria como (já que isso não seria possível). Na *Crítica da razão prática*, complementando o que está implícito na *Fundamentação*, ele diz o seguinte:

Mas essa **distinção** do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela **não** seja de modo algum tomada **em consideração** (CRPr, A 166)¹⁵⁸.

A questão da felicidade apresenta-se como um problema relevante no contexto da filosofia prática kantiana; posto que é no domínio moral que Kant confia a possibilidade humana de, legitimamente, realizar o sumo bem¹⁵⁹, e de, sobretudo, qualificar a razão humana: o único caminho pelo qual os homens são capazes de promover individual e universalmente a sua humanidade.

No que diz respeito à questão da felicidade, Paul Guyer acrescenta que se esse princípio fosse somente uma ameaça (de mal) à filosofia moral, não uma característica não eliminável da natureza humana, a teoria do sumo bem não seria uma parte necessária do sistema moral kantiano. Além disso, segundo Guyer, mesmo não explicitando, na *Fundamentação*, Kant já dá bons indícios sobre a teoria do sumo bem (a realização da moralidade)¹⁶⁰. De qualquer forma, portanto, a felicidade sempre deve estar condicionada à moral.

Com efeito, pois, para que a felicidade se concretize efetivamente, ela deve estar em consonância com a razão, sem que haja dúvidas quanto ao princípio determinante das ações.

¹⁵⁷ ANDRADE, Regis Castro de, 2000, p. 53.

¹⁵⁸ Ver também TP, A 209-210.

¹⁵⁹ O sumo bem, no qual a felicidade constitui-se como segundo elemento, na condição de merecimento de ser feliz, será tratado no próximo capítulo.

¹⁶⁰ Cf: GUYER, Paul, 2000, p. 213.

O ideal, pois, seria agir moralmente e ser feliz a partir de tal agir¹⁶¹, visto que felicidade e moralidade são conceitos apenas distintos, portanto paralelos. Kant jamais afirmou que o homem deveria renunciar à felicidade em nome da moral, afinal, uma não exclui a outra¹⁶². Para ele, o homem simplesmente deve estar certo de que não age contra o dever¹⁶³. Aliás, para Kant, é a partir da natureza racional que deve dar-se o bem-estar da natureza empírica, de modo tal que a racionalidade deva prevalecer sempre sobre a sensibilidade.

Kant, com certeza, mais critica do que defende a felicidade enquanto satisfação empírica (em dadas circunstâncias). A busca incessante por felicidade geralmente instiga o homem à transgressão do mandamento do dever. A ética kantiana, contudo, não consiste na escolha entre ser ‘feliz ou ser moral’, pela simples razão de que a moralidade não é contrária à felicidade. Kant apenas esclarece que, se houver necessidade de escolha, deve prevalecer o dever moral, uma vez que o agir por dever pode coincidir com a infelicidade, sem nenhum problema (aparente) para a fundamentação da moral. Por outro lado, se para agir moralmente se fizesse necessário renunciar à felicidade, por suposto, quase ninguém agiria moralmente. O homem não tem como fugir de suas necessidades e inclinações sensíveis (de sua sensibilidade) e a felicidade, por sua vez, exerce uma função importante no sistema moral kantiano, mesmo que proveniente da ordem empírica¹⁶⁴.

¹⁶¹ A felicidade não seria, nesse caso, o fundamento ou a justificativa da ação (a ação teria valor moral por si mesma).

¹⁶² A ação moral e a ação que proporciona felicidade não são opostas. Diante disso, não é possível colocar esse par no mesmo nível de outros, tais como os conceitos de bem e mal, justo e injusto, dentre outros.

¹⁶³ Cf: TP, A 219.

¹⁶⁴ A felicidade é um complemento importante para a efetivação ou realização da moralidade, dada a situação do humano enquanto ser finito e sensível.

CAPÍTULO III

O CONCEITO DE FELICIDADE E A REALIZAÇÃO DA MORALIDADE

1 Os conceitos inapropriados de agradável e de felicidade

1.1 O conceito de agradável

Na “Analítica” da *Crítica da razão prática*, a felicidade (*Glückseligkeit*) é definida como sendo “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência” (CRPr, A 40). Logo, a busca pela felicidade, para o humano, é algo constante e acompanha toda a sua existência sensível (finita). A felicidade, contudo, está baseada no princípio do amor de si, que, para Kant, constitui-se como o princípio condenável no que se refere à determinação do arbítrio na ação moral. Ao permitir que tal princípio determine as máximas, o homem, estaria justificando o seu agir unicamente a partir da empiria¹⁶⁵. Pois,

todos os princípios materiais, que põem o fundamento determinante do arbítrio no prazer ou desprazer a ser sensorialmente sentido a partir da efetividade de qualquer objeto, são totalmente da **mesma espécie**, na medida em que pertencem no seu conjunto ao princípio do amor de si ou da felicidade própria (CRPr, A 40-41).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, no Terceiro capítulo da “Analítica”, Kant estabelece a distinção entre amor-próprio e presunção. Segundo ele:

Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o **solipsismo** <*Selbstsucht*> (*solipsismus*). Este consiste ou no solipsismo do **amor de si**, como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da **complacência** em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente **amor-próprio** e este, **presunção** (CRPr, A 129).

Para Kant, nem o amor de si (*Selbstliebe*) nem o amor-próprio (*Eigenliebe*) são elogiáveis, nem tampouco a presunção (*Eigendünkel*).

¹⁶⁵ O valor da vida seria completamente destruído se ela fosse descrita nos termos da felicidade, interpretada como a satisfação dos desejos unicamente (Cf: HORN, Christoph, 2006, 69).

A razão prática pura [no dizer de Kant] apenas causa **dano** ao amor-próprio na medida em que ela o limita – enquanto natural e ativo em nós ainda antes da lei moral – apenas à condição da concordância com esta lei, em cujo caso então ele denomina-se **amor de si racional**. Mas ela com certeza **abate** a presunção, na medida em que todas as exigências de auto-estima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas, na medida precisamente em que a certeza de uma disposição que concorda com essa lei é a primeira condição de todo o valor da pessoa (...), e toda a importância ante a mesma é falsa e contrária à lei (CRPr, A 129-130).

Nesse estágio da argumentação, pode-se dizer, pois, que a única alternativa elencada, ou condição de harmonizar a lei moral com o amor de si, subjetivo a cada homem, é o amor de si racional¹⁶⁶. Segundo Valerio Rohden, é na *Metafísica dos costumes* que essa questão (distinção) é melhor desenvolvida¹⁶⁷. Na “Doutrina da virtude”, segundo a afirmação de Kant:

Chamamos *modéstia* a *moderação* nas pretensões em geral, isto é, para a restrição voluntária do amor a si mesmo que faz um homem ao ter em conta o amor a si mesmo alheio, a falta *desta moderação* (imodéstia) no que se refere à exigência de ser *amado* por outros se chama *amor-próprio* (*philautia*). Mas a *falta de modéstia* na exigência de ser *respeitado* por outros é a *arrogância* (*arrogantia*). Portanto, o *respeito* que tenho por outros ou que outro pode exigir-me (*observantia allis praestanda*) é o reconhecimento de uma *dignidade* (*dignitas*) em outros homens, isto é, o reconhecimento de um valor que carece de preço, de equivalente, por o que o objeto valorado (*aestimii*) pudesse intercambiar-se. - Depreciar consiste em julgar que uma coisa carece de valor (MC, 462, p.p. 334-335)¹⁶⁸.

Com efeito, o amor de si racional diz respeito diretamente à humanidade presente em todo o ser racional sensível, ou seja, um homem não pode simplesmente servir de meio para outro, e nem mesmo para si próprio. No dizer do próprio Kant,

de igual modo ele não pode auto alienar-se por nenhum preço (o qual se oporia ao dever da auto-estima), tampouco pode agir contra a auto-estima dos demais como homens, que é igualmente necessária (MC, 462, p.p. 335-336)¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Segundo o comentário de José N. Heck, na “*Crítica da razão prática*”, o designativo “amor-próprio racional” (*vernünftige Selbstliebe*) fica reservado ao amor de si reverente à lei moral, enquanto a presunção, como complacência consigo próprio, é veementemente rechaçada pela razão pura prática. O texto *A religião* pondera, em contrapartida, a existência de um amor racional por si mesmo (*Vernunftliebe seiner selbst*), bem como de um amor-próprio moral (*moralische Selbstliebe*) enquanto complacência incondicionada, ou seja, Kant registra aqui, com indisfarçável apreço, a auto-satisfação que o sentimento de respeito pela lei moral traz ao homem” (HECK, José, 2000, p.143).

¹⁶⁷ Valerio Rohden afirma que, particularmente, a distinção entre amor de si (*Selbstliebe*) e amor-próprio (*Eigenliebe*) é mais clara na *Metafísica dos costumes* (Cf: CRPr, A 129, nota do tradutor).

¹⁶⁸ Na tradução espanhola: “Llamamos *modestia* a la *moderación* en las pretensiones en general, es decir, a la restricción voluntaria del amor a sí mismo que hace un hombre al tener en cuenta el amor a sí mismo ajeno, la falta *de esta moderación* (inmodestia) en lo que se refiere a la exigencia de ser *amado* por otros se llama *amor próprio* (*philautia*). Pero la *falta de modestia* en la exigencia de ser *respetado* por otros es la *arrogancia* (*arrogantia*). Por tanto, el *respeto* que tengo por otros o que otro puede exigirme (*observantia allis praestanda*) es el reconocimiento de una *dignidad* (*dignitas*) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse. – Depreciar consiste en juzgar que una cosa carece de valor” (MC, 462, p.p. 334-335).

¹⁶⁹ Na tradução espanhola: “Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede abrir en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria” (MC, 462, p.p. 335-336).

Por conseguinte, é necessário o respeito para que o ser humano reconheça e desenvolva a dignidade da humanidade.

Os conceitos de felicidade e agradável estão diretamente relacionados. Não obstante, é na *Crítica da faculdade do juízo*, na “Analítica do belo”, que Kant estabelece a distinção precisa entre os conceitos agradável, bom e belo. “*Agradável é o que apraz aos sentidos na sensação*” (CJ, B 7). A sensação pode ser entendida em dois sentidos distintos:

Se uma determinação do sentimento de prazer ou desprazer é denominada sensação, então essa expressão significa algo totalmente diverso do que se denomina a representação de uma coisa (pelos sentidos, como uma receptividade pertencente à faculdade do conhecimento), sensação. Pois, no último caso, a representação é referida ao objeto; no primeiro, porém, meramente ao sujeito, e não serve absolutamente para nenhum conhecimento, tampouco para aquele pelo qual o próprio sujeito se conhece (CJ, B 8-9).

Ainda, no que prossegue, na *Crítica da faculdade do juízo*, é possível perceber que as sensações podem apresentar-se de dois modos, a saber, subjetiva ou objetiva. Kant acrescenta o seguinte a esse respeito:

Na definição dada, entendemos contudo pela palavra “sensação” uma representação objetiva dos sentidos; e, para não correremos sempre perigo de ser falsamente interpretados, queremos chamar aquilo que sempre tem de permanecer simplesmente subjetivo, e que absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto, pelo nome, aliás, usual de sentimento (CJ, B 9).

Para melhor esclarecimento, na seqüência Kant cita o exemplo referente à cor verde dos prados. Conforme o exposto:

A cor verde dos prados pertence à sensação *objetiva*, como percepção de um objeto do sentido; o seu agrado, porém, pertencente à sensação *subjetiva*, pela qual nenhum objeto é representado: isto é, ao sentimento pelo qual o objeto <Gegenstand> é considerado como objeto <Objekt> da complacência (a qual não é nenhum conhecimento do mesmo) (CJ, B 9).

Não obstante, toda a complacência diz respeito á sensação, ou melhor, a uma sensação prazerosa. Nesse caso, tudo o que apraz pode ser considerado agradável. Contudo, no dizer de Kant, se isso

for concedido, então impressões dos sentidos, que determinam a inclinação, ou princípios da razão, que determinam a vontade, ou simples formas refletidas da intuição, que determinam a faculdade do juízo, são, no que concerne ao efeito sobre o sentimento de prazer, inteiramente a mesma coisa (CJ, B 8).

Ora, se a sensação tivesse esse sentido apenas, como seu efeito, o homem não poderia esperar outra coisa, que não o deleite¹⁷⁰.

Todo o juízo que diz respeito ao conceito de agradável, de alguma forma, expressa uma espécie de interesse sobre determinado objeto declarado agradável. “Por isso, do agradável não se diz apenas: ele *apraz*, mas: ele *deleita* <*vergnügt*>” (CJ, B 9-10). No entanto, para considerar algo bom é preciso sempre saber que tipo de objeto se está considerando, ou seja, é necessário conhecê-lo realmente. Logo, faz-se necessário, pelo menos, “ter um conceito do mesmo” (CJ, B 10). Em contrapartida, no que diz respeito ao belo, não é preciso ter conceito algum do objeto para se encontrar beleza. O *bom*, portanto, “é o que apraz mediante a razão pelo simples conceito”. Nas palavras de Kant:

Denominamos *bom* para (o útil) algo que apraz somente como meio; outra coisa, porém, que apraz por si mesma denominamos *bom em si*. Em ambos está contido o conceito de um fim, portanto a relação da razão ao (pelo menos possível) querer, conseqüentemente uma complacência na *existência* de um objeto ou de uma ação, isto é, um interesse qualquer (CJ, B 10).

Nos dois casos, com efeito, a palavra bom se reporta a um fim e, em conseqüência disso, sempre comporta um determinado interesse.

Sendo assim, pois, em determinadas circunstâncias, pode-se dizer que bom e agradável designam a mesma coisa (podem coincidir). Posto que, comumente “todo o deleite (nomeadamente o mais duradouro) é em si mesmo bom; o que aproximadamente significa que ser duradouramente agradável ou bom é o mesmo” (CJ, B 11). Todavia, isso não significa nada mais do que “uma confusão errônea de palavras, já que os conceitos que propriamente são atribuídos a estas expressões de nenhum modo podem ser intercambiados” (CJ, B 11). O conceito de agradável diz respeito aos sentidos. O bom, por sua vez, primeiro precisa ser submetido ao conceito de fim, a princípios da razão, “como objeto da vontade” (CJ, B 11).

Da mesma forma que o belo, o agradável apraz imediatamente. No que se refere ao bom, não é possível fazer o mesmo tipo de afirmação. Visto que, em relação a ele, “sempre se pergunta se é só mediatamente-bom ou imediatamente-bom (se é útil ou bom em si)” (CJ, B 11). Para Kant, a distinção entre bom e agradável pode ser notada nas coisas mais comuns. Por exemplo:

De um prato que realça o gosto mediante temperos e outros ingredientes, diz-se sem hesitar que é agradável e confessa-se ao mesmo tempo que não é bom; porque ele, na verdade, *agrada* imediatamente aos sentidos, mas mediatamente, isto é, pela razão que olha para as conseqüências, ele *desagrada* (CJ, B 12).

¹⁷⁰ Cf. CJ, B 8.

Ainda na “Analítica do belo” (§ 4), se referindo ao conceito de agradável, Kant retorna à definição da felicidade (enquanto satisfação empírica). “Com vistas à felicidade, finalmente, qualquer um crê contudo poder chamar a soma máxima (tanto pela quantidade como pela duração) dos agrados da vida um verdadeiro bem, até mesmo o bem supremo” (CJ, B 12). Todavia, em seguida esclarece que racionalmente isso não pode ser verídico. A razão “jamais se deixará persuadir de que tenha em si um valor a existência de um homem que vive simplesmente *para gozar* (e seja até muito diligente a este propósito)” (CJ, B 13). Para Kant, o que realmente dá valor para o ser humano é o que este realiza livremente¹⁷¹. Aliás, isso pode ser constatado a partir de suas próprias palavras:

Somente através do que o homem faz sem consideração do gozo, em inteira liberdade e independentemente do que a natureza também passivamente poderia proporcionar-lhe, dá ele um valor absoluto à sua existência <*Dasein*> enquanto existência <*Existenz*> de uma pessoa; e a felicidade, com a inteira plenitude de sua amenidade, não é de longe um bem incondicionado (CJ, B 13).

Pode-se dizer, mesmo assim, que o bom e o agradável são dois termos que estão sempre ligados, apesar das diferenças. Tanto o agradável quanto o útil, assim como o absolutamente bom, em todos os sentidos (o bem moral), que comporta o máximo interesse, relacionam-se de algum modo¹⁷².

Na terceira *Crítica*, Kant compara os três tipos de complacência, ao mesmo tempo enfatiza que tanto o agradável quanto o bom referem-se também à faculdade de apetição; ademais, o tipo de complacência que comportam, requer, de algum modo, a existência de determinado objeto. O juízo do gosto difere pelo fato de que ele é meramente contemplativo; “isto é, um juízo que, indiferente em relação à existência de um objeto, só considera sua natureza em comparação com o sentimento de prazer e desprazer” (CJ, B 14). Segue-se, que do agradável, do bom e do belo resultam três diferentes formas de representação, relativas aos sentimentos de prazer e desprazer. O agradável proporciona deleite; o belo apenas apraz; e, o bom se reporta ao ser estimado, aprovado ou àquilo que possui valor moral.

Entre os tipos de complacência supracitados, o mais condizente com a felicidade é o do agradável. O ser humano, na busca de sua felicidade, enquanto ser empírico (sensível e

¹⁷¹ Todo o ser humano, antropológicamente analisado, é considerado um ser capaz de agir livremente. Allen W. Wood, no seu artigo referente à “Antropologia prática” (um estudo do homem enquanto ser empírico que pode possuir liberdade), resguarda essa idéia. Segundo ele, a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, pode ser constatado que a Antropologia prática está inserida na Ética. “Kantian practical anthropology is intended to be an empirical study based on a naturalistic understanding of human beings as living organisms that are also capable of freedom” (WOOD, Allen W., 2001, p. 461).

¹⁷² Cf: CJ: B 13-14.

finito), não carece necessariamente conhecer a procedência do objeto que lhe agrada. No caso, só importa o quanto ele proporciona deleite¹⁷³. Além disso, segundo consta na *Crítica da razão prática*:

as representações dos objetos sejam heterogêneas, quer elas sejam representações do entendimento e mesmo da razão em oposição às representações dos sentidos, apesar disso o sentimento de prazer, pelo qual única e propriamente aquelas constituem o fundamento determinante da vontade (o agrado, o deleite que disso se espera e impele à atividade para a produção do objeto), não somente é da mesma espécie, na medida em que sempre só pode ser conhecido empiricamente, mas também na medida em que ele afeta uma e idêntica força vital que se exterioriza na faculdade de apetição, e sob este aspecto não pode ser diferente, senão em grau (CRPr, A 42).

De acordo com Kant, os modos de representações são diferentes no que diz respeito à satisfação empírica. A determinação da vontade justifica-se unicamente no sentimento de agrado ou desagrado esperado. No entanto, o ser humano pode considerar a intensidade, a duração e a facilidade na obtenção ou não de determinado prazer. Ao ser humano, além disso, o prazer pode ser proporcionado de diversos modos, a saber, pelo uso da própria força, facilidade em transpor problemas, assim como pela própria cultura dos talentos do espírito¹⁷⁴. Os prazeres obtidos a partir desse último modo, Kant os denomina:

satisfações ou regozijos mais **finos**, porque estão mais em nosso poder que outros, não se desgastam, antes, fortalecem o sentimento para um gozo ainda maior dos mesmos e, enquanto regozijam, ao mesmo tempo cultivam (CRPr, A 43).

Ora, é na tentativa de satisfazer todas as espécies de prazeres que se traduz a incessante busca pela felicidade, ao passo que ser feliz é necessariamente a aspiração de todo o ser racional sensível¹⁷⁵.

Kant, no conjunto de sua filosofia prática, deixa claro que cada ser humano necessita suprir suas carências e sentir-se contente (*Zufriedenheit*). Entretanto, salienta que o princípio da felicidade (baseado no sentimento de prazer ou desprazer) é sempre empírico, conhecido apenas pelo sujeito da ação. Por esse motivo, necessariamente, jamais tal princípio poderia conter “em todos os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade” (CRPr, A 45).

¹⁷³ Cf: CRPr, A 41.

¹⁷⁴ Cf: CRPr, A 43.

¹⁷⁵ Cf: CRPr, A 45.

1.2 O conceito de felicidade na “Analítica” da Crítica razão prática

A argumentação empregada, por Kant, na “Analítica da razão prática pura” é a mesma utilizada na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, visto que nesses dois textos, o que ele busca, especificamente, é estabelecer as bases (ou fundamentos) com relação ao princípio da moralidade. Além disso, é nesses escritos que Kant estabelece, de maneira mais nítida, a distinção “entre leis morais, as quais comandam absolutamente, e leis pragmáticas ou regras de prudência, as quais ditam o que é necessário para alcançar a felicidade”¹⁷⁶. O conceito de felicidade, pois, coloca-se praticamente em meio aos objetos que se referem à faculdade de desejar. Contudo, esse conceito apenas representa, para o homem, “o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente” (CRPr, A 46). A busca por felicidade é universal, mas as máximas que a fundamentam são estabelecidas a partir da empiria (princípios subjetivos apenas). Segundo Kant:

aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num mesmo sujeito, com a carência diversa de mudanças desse sentimento; e portanto uma lei **subjetivamente necessária** (enquanto lei natural) é **objetivamente** um princípio prático muito **contingente**, que em sujeitos diversos pode e tem e tem que variar muito (CRPr, A 46).

O princípio da felicidade jamais poderia tornar-se uma lei (ou mesmo fornecer uma lei) válida para todos, posto que seu fundamento é simplesmente a matéria da faculdade de desejar, baseada unicamente nos sentimentos subjetivos de prazer e desprazer de cada indivíduo. A felicidade, pois, diz respeito ao princípio do amor de si, e este, na verdade, pode conter

regras gerais de habilidade (de encontrar meios para objetivos), mas em tal caso são meros princípios teóricos (por exemplo, de como aquele que gosta de comer pão tem que inventar um moinho)” (CRPr, A 46-47).

Com referência aos princípios teóricos, Kant faz uma breve afirmação na *Crítica da razão prática*. Segundo a colocação kantiana, eles são proposições que podem ser utilizadas tanto na matemática quanto na ciência natural. Eles são denominados proposições **práticas**, mas na verdade “deveriam propriamente chamar-se técnicas” (CRPr, A 46, nota). Tais ciências (matemática e ciência natural) não dizem respeito à vontade, mas simplesmente ao

¹⁷⁶ “At the heart of this position is the distinction, familiar to all students of the *Groundwork* and the *Critique of Practical Reason*, between moral laws, which command absolutely, and pragmatic laws or rules of prudence, which dictate what is necessary in order to achieve Happiness” (ALLISON, Henry E., 1990, p.66).

múltiplo das ações possíveis¹⁷⁷. As proposições utilizadas por essas ciências apenas exprimem uma conexão de causa e efeito. Para Kant, quem busca o efeito tem que aceitar a causa, ou seja, “se alguém deseja o último tem que admitir a primeira” (CRPr, A 46, nota).

Mesmo supondo que os seres humanos procedam de modo igual, ao pensarem os objetos aprazíveis, ou, de como afastar-se da dor e entrar em um estado prazeroso, o princípio do amor de si não poderia, mesmo assim, ser considerado lei prática. Ele é subjetivo, baseado em necessidades físicas, cuja ação pode ser imposta simplesmente a partir das necessidades particulares de cada um. No que diz respeito à lei da moralidade, Kant, por sua vez, não o faz e não pode oferecer um modo singular (único) da ação humana que possa servir tanto para a explanação empírica da ação, quanto para conduzir o indivíduo à escolha correta¹⁷⁸. “A fórmula da lei universal não nos ensina quais são nossos deveres”¹⁷⁹, uma vez que, não é, de forma alguma, incoerente dizer que o imperativo categórico pode ser unicamente prescrito, mas não pode ser descrito¹⁸⁰.

Os princípios práticos subjetivos somente podem ser interpretados como máximas, mas, jamais como leis práticas¹⁸¹. O desejo por felicidade pode ser universal, contudo, a vontade de todos que a desejam não possui necessariamente o mesmo objeto¹⁸². Não obstante, se os objetos de prazer pudessem ser universais, nenhuma forma de harmonia poderia ser garantida. Para Kant, provavelmente isso seria a causa de muitos conflitos¹⁸³. Portanto, mesmo que houvesse sentimentos de prazer universalizáveis, o princípio da felicidade própria seria inapto para justificar o agir (moral). Além disso, ninguém sabe e pode afirmar, com exatidão, o que realmente o fará feliz no futuro.

O princípio da busca da felicidade, como princípio universal, assim como o próprio dever indireto de fomentá-la deve estar condicionado à razão.

Pois uma <razão> pura, **em si razão prática**, é aqui imediatamente legislativa. A vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada **pela simples forma da lei**, e este fundamento determinante é considerado a condição suprema de todas as máximas (CRPr, A 55).

¹⁷⁷ Cf: CRPr, A 46, nota.

¹⁷⁸ Cf: O’NEILL, Onora, 1989, p. 70.

¹⁷⁹ “La formule de la loi universelle ne nous enseigne pas quels sont nos devoirs” (LABERGE, Pierre, 1975, p. 278).

¹⁸⁰ Cf: LABERGE, Pierre, 1975, p. 289.

¹⁸¹ Cf: CRPr, A 48.

¹⁸² Cf: CRPr, A 50.

¹⁸³ Para exemplificar esse fato, na “Analítica”, Kant cita o exemplo do rei **Francisco I** e do imperador **Carlos V**, com relação à Milão (cidade que é objeto de desejo por parte de ambos) (Cf: CRPr, A 50).

Pode-se dizer que, para Kant, o princípio oposto ao da moralidade é exatamente o princípio da felicidade própria, na medida em que é tomado como determinante da vontade. A liberdade prática, com efeito, pode ser interpretada em dois sentidos, a saber, positiva e negativamente. O primeiro diz respeito à independência com relação à necessidade patológica, própria do humano; o segundo, por sua vez, se refere à capacidade de agir de acordo com a determinação da razão. Segundo Kant: “Tão clara e nitidamente estão separados os limites da moralidade e do amor de si, que mesmo o olho mais comum não pode deixar de distinguir se algo pertence a um ou a outro” (CRPr, A 63).

Segue-se, que o princípio da felicidade pode fornecer regras **gerais**, mas não **universais** (ou leis), isto é, regras que na maior parte das vezes são corretas (por proporcionarem bons fins), mas nem sempre e necessariamente têm uma validade objetiva¹⁸⁴. A máxima do amor de si (ou da felicidade) apenas diz respeito a conselhos geralmente válidos. A lei da moralidade, no entanto, é um mandamento válido universalmente, para todos que possuam razão e vontade (ela é objetivamente necessária)¹⁸⁵. No que se refere aos princípios do agir, nas “Reflexões sobre filosofia moral”, Kant afirma que a habilidade apenas comporta regras, a prudência, máximas, porém, só a moralidade pode realmente comportar leis¹⁸⁶.

Segundo a explanação de Kant na “Analítica” da segunda *Crítica*, de modo semelhante à da *Fundamentação*, satisfazer o preceito da felicidade é algo muito difícil e não depende somente do indivíduo e da ação, mesmo que seja apenas um propósito (*Absicht*). Além da máxima subjetiva, “importam também as forças e a faculdade física de tornar efetivo um objeto apetecido” (CRPr, A 65). Conseqüentemente, de nada adiantaria um mandamento segundo o qual cada um devesse fazer-se feliz; mesmo porque naturalmente todos buscam a felicidade, sem que seja necessário, para isso, constrangimento algum. No entanto, mesmo buscando ser feliz (o que é inteiramente plausível), quando as necessidades e inclinações são contrárias ao mandamento do dever, faz-se necessário um *constranger-se*, ou seja, um auto-constrangimento para que a moralidade prevaleça.

A liberdade para o homem, pois, se traduz verdadeiramente no fato de ele ser obrigado por leis que ele mesmo se auto-impõe (auto-constrangimento) a partir de máximas de sua própria vontade (ou máximas morais), independentemente da sensibilidade (isto é, leis naturais). É exatamente neste auto-constrangimento e em sua inevitabilidade, que se apresenta a autonomia da vontade, ou seja, o homem como um ser realmente livre.

¹⁸⁴ Cf. CRPr, A 63.

¹⁸⁵ Cf. CRPr, 63; ver também FMC, BA 47.

¹⁸⁶ “La habilidad comporta reglas, la prudencia máximas, la moralidad leyes” (R, 6925, p.79).

A lei moral, pois, em primeira instância gera no homem um efeito negativo, na medida em que contraria as inclinações humanas. Contradizer as inclinações é atacar de frente o egoísmo, a busca natural da felicidade pessoal, que Kant especifica como amor a si ou amor-próprio e a presunção. O primeiro diz respeito à indulgência excessiva para consigo mesmo; a segunda, se refere ao fato de estar demasiado contente consigo mesmo (*arrogantia*)¹⁸⁷. A lei moral atinge o amor de si de maneira arrebatadora, uma vez que a razão prática pura não tem por finalidade a felicidade pessoal. Para tal empreendimento, o mero instinto natural bastaria. A finalidade que a razão prática pura tem em mira é a instauração de uma ordem (fundada) para além da natureza empírica ou finita (sensível)¹⁸⁸.

A felicidade, com efeito, jamais poderia servir como motivo da ação, mesmo que ela possa ser esperada enquanto satisfação (de qualquer ato moral). Em Kant, o fim pode dirigir a ação particular, sem que seja o motivo da mesma. Nada impede, pois, que a felicidade seja obtida a partir da ação moral¹⁸⁹, desde que não seja o seu fundamento. A ação moral deve ocorrer unicamente por dever, seja qual for o seu fim, desde que ele seja bom ou tenha um bom propósito¹⁹⁰, e que para sua realização seja levado em conta o bem universal¹⁹¹. Este último se reporta à edificação da própria humanidade, cuja realização, por analogia, vai depender da suposição ou postulação da existência de um ser racional superior.

2 A felicidade no livro da “Dialética” e a Antinomia da razão prática

2.1 O autocontentamento moral

O cumprimento da lei moral é o que, segundo Kant, deve tornar o homem digno de ser feliz. Com efeito, segundo ele, a moral não é propriamente doutrina sobre como nos tornamos

¹⁸⁷ Cf: CRAMPE-CASNABET, Michèle, 1994, p. 77.

¹⁸⁸ Com efeito, é com base na experiência negativa, da aniquilação do egoísmo e da presunção, que a lei moral aparece ao homem como o princípio de um sentimento positivo: o respeito. O “respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspicácia” (CRPr, A 130). Em última instância, tal sentimento revela ao homem a sua verdadeira dignidade: de legislador universal.

¹⁸⁹ Aqui falamos de fim no sentido de que toda a ação tende, naturalmente, a uma realização (deve ter um objetivo), enquanto finalidade. Caso contrário, ou se fosse de outro modo, a ação não teria sentido algum. A felicidade pode (e até deve) estar presente como satisfação obtida por tal realização. Quase nenhum homem agiria moralmente, se para isso tivesse de passar a vida triste, mas a sua ação não pode ser praticada diretamente em função da felicidade (seria uma ação teleológica). A ação moral, portanto, deve eliminar, de sua determinação (juntamente com o seu fim) toda e qualquer causa externa; isso seria heteronomia da razão, na qual está incluído (enquanto princípio) o conceito de felicidade.

¹⁹⁰ Do contrário, a ação já estaria excluída ou não teria nenhum valor moral.

¹⁹¹ “A realização da idéia é sempre limitada e defeituosa” (CRP, B 385). Então, ao homem (a razão), se faz necessário o estabelecimento de um “ideal”, baseado na idéia do bem, uma vez que, a moralidade se põe na intenção, mas somente se concretiza na ação verificada na empiria (efetivamente).

felizes, mas como devemos tornar-nos dignos da felicidade¹⁹². Neste sentido, conforme a *Crítica da razão prática*, o conceito de moralidade e de dever somente são prescritos enquanto modelos, pois não podem ser frutos da experiência, devem preceder toda a consideração de contentamento que não pode ser derivado a partir deste¹⁹³. Então, pois, aquele que se deleita, na consciência de ações conformes ao dever, já é bom moralmente, e virtuoso pelo menos em algum grau¹⁹⁴; pois tem a consciência de independência quanto às impulsões oriundas de outras fontes.

Com efeito, para um ser racional, o contentamento com a sua existência inteira não é, entretanto, uma posse original de uma felicidade que pressuporia uma consciência de uma auto-suficiência independentemente¹⁹⁵. Este contentamento só é possível a um ser puramente racional, não afetado por inclinação alguma. Um contentamento do homem, pela sua existência inteira incluiria em si as satisfações da sensibilidade. Não obstante, é

um problema imposto a ele por sua própria natureza finita, porque ele é carente e esta carência concerne à matéria de sua faculdade de apetição, isto é, a algo referente a um sentimento de prazer e desprazer que jaz subjetivamente à sua base, mediante o qual é determinado aquilo que ele necessita para o contentamento com o seu estado (CRPr, A 45).

Mesmo assim, o sumo bem (felicidade proporcional à moralidade) não poderia ser objeto último (mesmo que ideal), o qual dirige todo o agir humano, se não incluísse em si também a felicidade do homem. Pois, a ausência de contentamento com a sua própria condição, no meio de necessidades insatisfeitas, poderia facilmente tornar-se uma grande tentação para a transgressão dos deveres morais. Contudo, sem considerar o dever, todos os homens têm já, por si mesmos, a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, posto que nesta idéia se reúnem, numa única soma, todas as inclinações, ou melhor, a satisfação de todas elas¹⁹⁶.

Segue-se que deve haver um fundamento de determinação que não seja nada mais que uma causa puramente racional para a produção de satisfação. Mais especificamente, deve haver um tipo de satisfação submetido à moralidade que, por analogia, recebe o mesmo *status* de felicidade. Enfim, a única possibilidade de ligar a moralidade com a felicidade é sob a admissão de um fundamento determinante puro, a saber, não ligado ao sensível.

¹⁹² Cf: CRPr, A 234.

¹⁹³ Cf: CRPr, A 67.

¹⁹⁴ Cf: CPRr, A 67.

¹⁹⁵ Cf: CRPr, A 95.

¹⁹⁶ Cf: FMC, BA 12.

No que diz respeito a uma tal conexão, que por sua vez é praticamente inviável para o homem (nesta vida), apenas é permitido conceber-se um contentamento negativo, isto é, por si mesmo, puramente racional¹⁹⁷. Sem dúvida, segundo consta na *Crítica da razão prática*:

Por mais propícia que a felicidade no estado físico da vida possa ser, o homem virtuoso certamente não estará contente com a vida se não for consciente de sua honestidade em cada ação (CRPr, A 209).

No mesmo sentido, nas *Lições de ética*, ao se reportar aos sistemas éticos da antiguidade, Kant faz a seguinte afirmação:

Os desejos de um virtuoso são mais fortes para querer essa virtude que para desejar a felicidade. Quanto mais virtuoso e menos feliz é um homem, tanto mais doloroso lhe resulta o não ser feliz, se é digno disso, tanto mais satisfeito está o homem com a sua conduta, mas não com seu estado (LE, 251, p.p. 47-48)¹⁹⁸.

A felicidade (o contentamento), mesmo sendo uma finalidade constante para o humano sempre diz respeito à sensibilidade e não à razão (racionalidade). Por isso mesmo, ela jamais deve ser considerada como fundamento (ou justificativa) do agir. Para Kant, a admissão de motivos do agir sob o pretexto da natureza humana (finita) consiste na “morte da moralidade” (TP, A 223)¹⁹⁹.

Na *Crítica da razão prática*, Kant mostra a possibilidade de um contentamento (uma pseudo-satisfação) condizente com a moralidade, não ligado aos prazeres momentâneos (sensíveis), ou seja, apenas um análogo da felicidade. Segundo suas próprias palavras:

A disposição moral está necessariamente vinculada a uma consciência da determinação da vontade **imediatamente pela lei**. Ora, a consciência de uma determinação da faculdade de apetição é sempre o fundamento de uma complacência na ação, que é produzida através dela; mas este prazer, esta complacência em si mesma, não é o fundamento determinante da ação, mas <ao contrário> a determinação da vontade imediatamente e apenas pela razão é o fundamento do sentimento de prazer e aquela permanece uma determinação prática pura, não uma determinação estética, da faculdade de apetição (CRPr, A 210).

¹⁹⁷ Segundo Kant, na medida em que se tem consciência da independência no seguimento das próprias máximas morais, juntamente com a independência das inclinações; eis a única fonte de contentamento não fundado em sentimento particular algum, invariável, que se pode chamar intelectual (CRPr, A 213). Esse contentar-se, por sua vez, é negativo, pois exclui toda e qualquer causa externa. O que não ocorre quanto ao contentar-se positivo, ou seja, a felicidade em geral empírica.

¹⁹⁸ Na tradução espanhola: “Los deseos de un virtuoso son más fuertes para querer esa virtud que para anhelar la felicidad. Cuanto más virtuoso y menos feliz es un hombre, tanto más doloroso le resulta no ser feliz, si es digno de ello, tanto más satisfeito está el hombre con su conducta, pero no con su estado” (LE, 251, p.p. 47-48).

¹⁹⁹ A passagem referente ao escrito *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* pode ser aproximada à outra passagem do “Prefácio” da *Doutrina da Virtude*; segundo esta, se o princípio da felicidade fosse estabelecido como princípio do agir, seria a morte suave (*eutanásia*) de toda a moral (MC, 378, p. 227).

Não obstante, não se deve pensar em excluir a sensibilidade do homem. Ademais, em um ser racional humano isso nem é possível²⁰⁰; mesmo porque o princípio do sentimento moral está ligado ao da felicidade²⁰¹. “O interesse empírico promete [ou promove] uma contribuição para o bem-estar por meio do agrado que só alguma coisa nos produz” (FMC, BA 92, nota)²⁰². Todavia, segundo Kant, existe a possibilidade da demonstração de um outro sentimento de satisfação que tenha outra origem, que não empírica. De modo que a conclusão mais plausível, a este respeito, é a admissão da lei moral como fundamento imediato da vontade. A consciência da lei é o único elemento que pode produzir tal sentimento específico.

Respeito e não deleite ou gozo da felicidade é, portanto, algo para o que não é possível nenhum sentimento posto como fundamento **antecedente** da razão (porque este seria sempre estético e patológico); enquanto consciência da imediata necessidade da vontade pela lei, ele não é nem sequer um *analogon* do sentimento de prazer, enquanto, em relação com a faculdade de apetição, ele produz exatamente o mesmo resultado mas a partir de outras fontes (CRPr, A 211).

Se é assim, fica demonstrado que deve haver a possibilidade da existência de um outro termo que não a felicidade, e que tenha em sua dinâmica a capacidade de designar uma satisfação do homem perante à sua própria existência racional. Necessariamente, este termo deve acompanhar a consciência da virtude²⁰³. Segundo Kant,

esta palavra é “**autocontentamento**”, que em seu sentido próprio sempre alude somente a uma complacência negativa em sua existência, na qual se é autoconsciente de não carecer de nada (CRPr, A 212).

Toda a ação, mesmo que seja praticada unicamente por dever, tende necessariamente a uma finalidade. Mas, é preciso ter plena consciência de que seu fim jamais é o seu fundamento. Logo, como consequência da ação, sob o nome de autocontentamento, pode estar representado a felicidade (racional), porém, não como justificativa (determinante), e sim, como consequência da ação moral, portanto, como

²⁰⁰ A sensibilidade deve ser considerada para a realização do agir, pois o valor moral se mostra onde há empecilhos a ele.

²⁰¹ O princípio da moralidade se liga ao da felicidade, na medida em que os dois se manifestam no homem, enquanto ser humano (racional e empírico). Mas a felicidade e a moralidade são de naturezas diferentes, quanto aos seus princípios.

²⁰² Neste contexto achamos que não seria inconveniente a transmuta dos verbos prometer e promover.

²⁰³ Na *Crítica da razão prática*, Kant faz uso de um argumento (que em certo sentido parece) puramente retórico para resolver a antinomia. Para ele, é possível, como até evidente, pensar num homem que age virtuosamente e que seja consciente de sua honestidade, que, como tal, sinta um tipo bem específico de satisfação que seria produzida por um fundamento de determinação puro, não ligado à empiria. Na *Antropologia*, Kant utiliza o termo *Zufriedenheit* (*acquiescentia*) de modo generalizado, designando a mera satisfação. Contudo, na *Crítica da razão prática*, o termo utilizado é *Selbstzufriedenheit*, que é traduzido para o português como autocontentamento, e não auto-satisfação (o que, de certo modo, evita confusão com satisfação empírica).

uma consciência da supremacia sobre suas inclinações e com isso, portanto, da independência das mesmas, conseqüentemente também da insatisfação que sempre acompanha estas e, pois, uma complacência negativa com seu estado, isto é, **contentamento**, que em sua origem é um contentamento com sua pessoa (CRPr, A 213).

O autocontentamento expressa, então, um contentar-se que não depende das fontes empíricas, de modo que não é contingente, e sim, não necessitante de nada mais. Ele não tem carência alguma empiricamente condicionada que tenha que suprir. O autocontentamento, não obstante, somente requer, para o indivíduo, a adequação da máxima (subjéctiva) à lei moral. Ademais, é um fim perfeito como resultante subjéctivo da consciência da adequação da lei moral à vontade (geral) humana. Conseqüentemente:

A própria liberdade torna-se deste modo (ou seja, indiretamente) capaz de um gozo, que não pode chamar-se felicidade, porque não depende da adesão positiva de um sentimento e tampouco, para falar precisamente, pode chamar-se **bem-aventurança**, porque ele não contém independência completa de inclinações e carências contudo é semelhante à última, na medida em que pelo menos sua determinação de vontade pode manter-se livre da influência delas e, pois, pelo menos quanto a sua origem, é análogo de auto-suficiência que se pode atribuir somente ao Ser supremo (CRPr, A 213-214).

Ao homem, não obstante, enquanto sensível, é facultado o direito de um contentamento a partir do seu próprio agir, ou mesmo apenas que esse contentamento se dê somente no mesmo nível da esperança. O autocontentamento, pois, pode ser interpretado como a alternativa a partir da qual Kant vê a possibilidade de um contentar-se a partir do agir moral (conforme o merecimento de cada um) ocorrendo na empiria, ou seja, na vida humana finita (no mundo sensível).

2.2 A dignidade de ser feliz

Segundo consta na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na “Análítica da razão prática pura” (Primeiro Livro da segunda *Crítica*), sob a condição da busca da ‘felicidade própria’, o homem perde ou acaba perdendo todo o domínio que pode ter sobre as suas inclinações. Desse modo, ele passa a ser um mero servo das paixões²⁰⁴. Logo, o princípio da ‘felicidade própria’, no que se refere à moral, não pode, de maneira alguma, ser considerado como meramente natural, mas doentio; por conseguinte, é uma perversão da liberdade. A felicidade própria, enquanto tal, egoísta, é o auge da submissão da razão a outros princípios (que não os seus). Não obstante, isso pode ser considerado uma espécie de

²⁰⁴ Ver também A, 267, p. 164.

irracionalidade referente à felicidade ou ao amor-próprio (que todavia, pode ser contornada). No humano, constantemente influenciado, no fluxo da vida, pelo desejo da felicidade própria (ou egoísta), a razão sempre deve tomar o controle (no que diz respeito às suas escolhas), disciplinando toda e qualquer propensão humana. A autonomia do agente se traduz ou se mostra justamente na sua independência com relação à sensibilidade²⁰⁵.

Na Filosofia prática de Kant, é inadmissível confundir amor-próprio com a auto-estima. O amor-próprio é egoísmo, e tem por critério de qualquer ação o princípio do prazer próprio máximo. A auto-estima, por sua vez, pode ser interpretada como o amor de si racional, e tem como critério o valor interno do sujeito, assumindo a sua humanidade como fim em si (não só do sujeito subjetivamente considerado). A partir da auto-estima, o sujeito considera seu bem-estar sob a condição da determinação racional, de modo que a satisfação seja resultante do agir moral. Para Kant, o amor de si racional tem como único móbil para a ação o puro respeito pela lei e, como única finalidade, a humanidade.

Segundo consta na *Religião*, no que diz respeito ao amor de si racional, parece haver uma certa incoerência referente a esse termo. Segundo o dizer do próprio Kant:

este amor só é racional na medida em que, por um lado, no tocante ao fim, se escolhe apenas o que pode coexistir com o maior e mais duradouro bem-estar e, por outro, se escolhem os meios mais aptos em ordem a cada uma das partes constitutivas de felicidade. A razão ocupa aqui apenas o lugar de serva da inclinação natural; mas a máxima que por isso se adapta não tem qualquer referência à moralidade (RL, p. 51, nota).

Não obstante, parece que o amor racional, do qual Kant fala na *Religião*, se torna mais compreensível, se for considerado como uma espécie de amor próprio prudencial, posto que este também necessita do uso da razão, mas talvez submetida aos fins da inclinação (ao bem-estar)²⁰⁶. Na *Crítica da razão prática*, por sua vez, o amor de si racional condiz perfeitamente com o agir moral, embora não seja necessariamente o fim da ação. Ele pode ser interpretado a partir do sentimento de satisfação (contentamento consigo mesmo), por estar em direção à perfeição moral. Na mesma *Crítica*, Kant afirma que a razão prática pura prejudica o amor-próprio, na medida em que o limita à condição apenas de amor de si racional, ou seja, moral²⁰⁷.

²⁰⁵ Na *Pedagogia* (442), Kant afirma que desde cedo é preciso que o homem aprenda “a submeter-se aos preceitos da razão”.

²⁰⁶ Uma teoria da prudência, para Kant, nada mais é que “uma teoria das máximas para escolher os meios mais adequados aos seus propósitos, avaliados segundo a sua vantagem, isto é, negar que existe uma moral em geral” (PP, B 72).

²⁰⁷ Cf. CRPr, A 129.

O amor de si racional, segundo a mencionada passagem da *Religião*, pode também ser chamado de *complacência incondicionada*²⁰⁸. Pois ele não é dependente das condições contingentes, que podem vir a determinar uma ação, a não ser que haja subordinação da máxima à lei moral. A felicidade, nesse caso, naturalmente requer então a moralidade como sua condição. A felicidade propriamente dita (empírica, que diz respeito à sensibilidade), por sua vez, precisa da satisfação não mediada pela moralidade, mas pelo desejo satisfeito. Aqui, não se trata, contudo, de uma distinção entre ‘felicidade empírica’ e ‘felicidade moral’, pois tal distinção parece contraditória. Segue-se, que não poderia haver uma felicidade moral, posto que, a moralidade requer outras condições que não coincidem com a felicidade, que tanto natural quanto conceitualmente sempre é relativa à sensibilidade²⁰⁹.

A felicidade, segundo a nossa *natureza*, é para nós, como seres dependentes de objetos da sensibilidade, o primeiro e o que incondicionalmente desejamos. De acordo com a nossa natureza (se assim se pretender em geral denominar o que nos é inato), enquanto seres dotados de razão e de liberdade, a felicidade não é de longe o primeiro, nem sequer incondicionalmente um objeto das nossas máximas; mas tal é a *dignidade de ser feliz*, a saber, a consonância de todas as nossas máximas com a lei moral. Que esta consonância seja objetivamente a condição sob a qual o desejo da felicidade se pode coadunar com a razão legisladora, eis em que consiste toda a prescrição moral; e somente a intenção de desejar com esta condição é que consiste o modo de pensar moral (RL, p. 52, nota).

O comportamento moral requer, no que se refere ao agir, a supressão de toda e qualquer determinação provinda da sensibilidade. Esse procedimento consiste numa espécie de passagem do agir egoísta ou solipsista ao agir moral²¹⁰. Nesse sentido, existe uma mudança de concepção quanto à tendência humana à felicidade; que, enquanto tal, requer algumas condições que remetem à abstração das necessidades sensíveis, ou, pelo menos, tem que admitir-se um outro ponto de vista²¹¹: a felicidade como complacência incondicional, que é admitida como possível e, por suposto, garantida como possível.

A felicidade assim concebida se torna natural para o homem. Da mesma forma, ela somente é possibilitada sob a condição do agente ser digno dela. No escrito *Sobre a expressão*

²⁰⁸ Cf: RL, p. 51-52, nota.

²⁰⁹ Eckart Förster usa a seguinte terminologia a esse respeito: “felicidade moral” e “felicidade física”. A primeira é totalmente independente da natureza (empíria), mas a segunda, por sua vez, não (Cf: FÖRSTER Eckart, 1998, p. 31). Essa distinção, para o propósito do trabalho, não parece muito coerente, pelo menos no que se refere à terminologia empregada; a menos que se esteja querendo designar por “felicidade moral” uma espécie de contentamento independente do objeto da sensibilidade. Na “Dialética”, o próprio Kant apresenta o termo autocontentamento como designativo de um análogo de felicidade, obtido a partir do agir moral. Nem sempre, pois, é possível fazer uma diferenciação conceitual ou terminológica precisa. Mas isso pode ser um passo importante para se entender o que é e como se dá a dignidade de ser feliz.

²¹⁰ A posse da razão, no que refere-se à busca da felicidade pessoal é mais um obstáculo do que uma ajuda (Cf: SMITH, Steven G., 1984, p. 184).

²¹¹ A felicidade não somente pode, mas deve ser racionalmente perseguida (Cf: JOHNSON, Robert N., 2002, p. 319).

corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, de 1793, “em resposta a algumas objeções do Sr. Prof. Garve” (TP, A 208), Kant tenta resolver o impasse; cujo motivo se reporta ao conceito de dever, a saber, se o conceito de dever possui ou não validade na efetividade ou realização da ação moral, ou, se permanece como um conceito (em certo sentido vazio) apenas teoricamente válido. Ao que parece, esse conceito realmente possui valor prático. Pois, da mesma forma que Kant já havia demonstrado na *Crítica da razão prática* (CRPr, A 234), em *Teoria e prática* define a moralidade “como uma ciência que nos ensina como devemos, não tornar-nos felizes, mas dignos da felicidade” (TP, A 208-209). Na seqüência, Kant afirma o seguinte (em uma nota explicativa):

O mérito de ser feliz é a qualidade de uma pessoa fundada no próprio querer do sujeito, em conformidade com a qual uma razão legisladora universal (tanto da natureza como do livre querer) se harmonizaria com todos os fins desta pessoa. É, pois, inteiramente diverso da habilidade em conseguir uma felicidade. Com efeito, nem sequer é digno desta e do talento que a natureza para isso lhe repartiu, se tiver uma vontade que não se harmonize com o único querer em concordância com uma legislação universal da razão, e que nele não se possa conter (isto é, que contradiz a moralidade) (TP, A 209, nota 2).

Com efeito, a felicidade deve estar subordinada à determinação categórica da lei moral. Desse modo, perde sua caracterização egoística, passando a outro nível: o do merecimento. Segue-se, que a felicidade enquanto fim particular (somente considerada subjetivamente) deve ser excluída, ou então negada (aquele que a exclui, de certa forma, passa a ser seu merecedor ou digno dela), para que haja uma legítima harmonização com a moralidade (ou virtude do agente). Tal harmonização, enquanto fim último (sob o ponto de vista da moralidade), é o sumo bem possível (no mundo). O sumo bem é o objeto ideal, *a priori*, da razão prática pura; portanto, ele é o fim último de uma vontade imperfeita, relativo ao qual é pensada uma necessária e perfeita união entre virtude e felicidade proporcional ao merecimento, ou seja, à dignidade de ser feliz²¹².

2.3 A ligação da moralidade com a felicidade e a Antinomia da razão prática

A partir da exposição anterior, referente à dignidade de ser feliz, é possível compreender que tanto a moralidade quanto a felicidade, embora sejam elementos distintos ou heterogêneos, são passíveis de união na efetividade do agir moral. A razão prática não pode, por sua vez, deixar de buscar instituir uma precisa ligação entre elas, assim cai em uma

²¹² Cf. SMITH, Steven G., 1984, p. 169.

antinomia²¹³. A antinomia consiste justamente “na circunstância de a felicidade não poder ser causa da virtude (...) e de a virtude não parecer igualmente poder ser causa da felicidade”²¹⁴.

Com efeito, tal “antinomia prepara para uma totalização, que ela é, sem dúvida, incapaz de operar”²¹⁵ ou resolver. No entanto, ela força o indivíduo agente a procurar, do ponto de vista da reflexão, como sua solução própria, a chave ou a saída desse labirinto²¹⁶. Ora, nesse fim ou totalidade buscada, ordenada (*a priori*) pela lei moral unicamente, deve estar também incluído o fim natural do homem. A virtude e a felicidade (em proporção), “juntas consistem em tudo aquilo que é objetivamente bom”²¹⁷; este acordo, então, não pode apresentar-se de outra forma, senão na idéia do sumo bem, como totalidade do objeto da razão prática pura²¹⁸. Portanto, ele mesmo como um fim ou totalidade incondicionada de todos os fins: como um ideal para a moral deliberada trabalhar e esforçar-se para realizá-lo²¹⁹. No sumo bem, segundo Kant,

que para nós é prático, isto é, efetivamente realizável por nossa vontade, virtude e felicidade são pensadas como necessariamente vinculadas, de sorte que uma não pode ser admitida pela razão prática pura sem que a outra também lhe pertença (CRPr, A 204).

Segue-se, pois, que no conceito de sumo bem devem ser unificados os dois fins relativos ao homem, enquanto ser empiricamente constituído e ao mesmo tempo dotado de razão. O sumo bem é considerado estritamente necessário para que a moral possa ser efetivada ou realizada²²⁰; embora no que se refere à justificação moral (ou fundamentação da moralidade), ele possa ser totalmente descartado. Para Kant, não obstante, a necessidade de pensá-lo como realizável, não pode jamais conduzir a uma heteronomia da vontade. Kant nunca teve a intenção de desconstruir seu sistema moral autônomo, em nome do sumo bem, ou de qualquer outro conceito. Mesmo com essa necessidade, a moral kantiana se justifica na autonomia da vontade, unicamente a partir da representação da lei moral. Aliás, isso é deixado claro no início da “Dialética da razão prática pura” quando Kant menciona o seguinte:

²¹³ Os dois elementos: felicidade e moralidade, respectivamente representam o fim natural e o fim moral para o ser humano.

²¹⁴ DELEUZE, Gilles, 1994, p. 43.

²¹⁵ DELEUZE, Gilles, 1994, p. 44.

²¹⁶ Cf: DELEUZE, Gilles, 1994, p. 44.

²¹⁷ “virtue, and happiness in proportion to virtue, together comprise all that is objectively good” (KORSGAARD, Christine M., 1996, p. 118).

²¹⁸ Gilles Deleuze, ao falar do sumo bem (soberano bem segundo ele), como objeto da razão, adota o adjetivo “puro” precedendo à “prático”, ou seja, “Razão pura prática” (Cf: DELEUZE, Gilles, 1994, p. 47). Segundo Valerio Rohden (1997, p.p. 69-98), por questões lingüísticas, o mais coerente, nesse caso, seria “Razão prática pura”.

²¹⁹ Cf: WOOD, Allen W., 1970, p. 69.

²²⁰ Aliás, de um ponto de vista sistemático, pode-se dizer que a moral kantiana encontra seu ápice na realização de seu objeto: o sumo bem. Portanto, na impossibilidade do mesmo, a moralidade perderia o sentido.

A lei moral é o único fundamento determinante da vontade pura. Mas já que este é meramente formal (a saber, exige unicamente a forma da máxima como universalmente legislativa), ele, enquanto fundamento determinante, abstrai de toda a matéria, por conseguinte, de todo o objeto do querer. Logo, por mais que o sumo bem seja sempre o **objeto** total de uma razão prática pura, nem por isso ele deve ser tomado pelo seu **fundamento determinante** e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua realização ou promoção (CRPr, A 196).

Portanto, nenhuma dúvida é admissível quanto à importância da determinação da vontade pela lei moral. Segundo a interpretação de Lewis W. Beck, se a ‘possibilidade do sumo bem’ significa qualquer coisa mais que a sua condição necessária, então neste ponto ela é incompatível com aquilo que Kant havia afirmado antes e mais consistentemente: sobre a forma legítima da máxima, sendo ela mesma o objeto da vontade moral²²¹.

No que se refere à virtude propriamente dita, para Kant, o agir virtuoso nada mais é do que agir em detrimento de todas as inclinações. A virtude se define como uma força caracterizada pela constante repressão às influências das inclinações, que são obstáculos para uma vontade autônoma. No dizer de Kant: “A *virtude* é a força máxima do homem no cumprimento do seu dever” (MC, 394, p. 248)²²². Dessa forma, ela define-se pelo agir perfeitamente moral, resultando de uma vontade autônoma da parte do sujeito racional, e tendo como pressuposto único o princípio universal da moralidade. A ação moral ou virtuosa, por conseguinte, é o próprio bem moral produzido e é, por sua vez, o bem supremo produzido no mundo. “Quer dizer, o bem supremo chama-se virtude, como o bem parcial mais alto do sumo bem, o qual por sua vez inclui, além daquela, também a felicidade” (CRPr, A 198, nota 200)²²³. Logo, a felicidade do indivíduo virtuoso, por essa razão, desempenha a função de segundo elemento, ou representa a segunda parte constituinte do sumo bem²²⁴.

Com efeito, mesmo que a virtude e a felicidade sejam elementos completamente distintos, quanto à sua origem, eles podem unir-se a partir da admissão da possibilidade da realização da moralidade, no conceito de sumo bem. Contudo, faz-se necessário saber se tal

²²¹ “But if the ‘possibility of the highest good’ means anything more than its necessary condition, it is to that extent incompatible with what he has said earlier and more consistently about the lawful form of the maxim itself being the object of the moral will” (BECK, L. W., 1984, p. 243).

²²² Na tradução espanhola: “La *virtud* es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber” (MC, 394, p. 248).

²²³ Valerio Rohden, em sua tradução da *Crítica da razão prática*, baseada na edição original de 1788, coloca de maneira muito clara e precisa a distinção entre bem supremo e sumo bem.

²²⁴ Cf. KORSGAARD, Christine M., 1996, p. 118.

ligação dá-se por identidade (ligação analítica) ou sinteticamente. Nesse último caso, sempre se supõe a necessidade de um elemento como efeito do outro (CRPr, A 199-200)²²⁵.

Para Kant, os conceitos de felicidade e virtude são ligados sinteticamente. Segundo ele:

a partir da Analítica ficou claro que as máximas da virtude são completamente heterogêneas em relação a seu princípio prático supremo e, longe de serem unânimes, apesar de pertencerem a um sumo bem com o fim de torná-lo possível, a rigor elas limitam-se e prejudicam-se mutuamente muito no mesmo sujeito. Portanto a questão de **como o sumo bem é praticamente possível** permanece, apesar de todas as **tentativas de convergência** até aqui, um problema sem solução. O que, porém, a torna um problema de difícil solução foi mostrado na Analítica, a saber, que felicidade e moralidade são, **quanto a sua espécie**, dois **elementos do sumo bem** totalmente **diversos** e que, portanto, a sua vinculação **não** pode ser conhecida **analiticamente** (...), mas é uma **síntese** de conceitos (CRPr, A 202-203)

Além disso, para Kant,

visto que essa vinculação é conhecida como *a priori*, por conseguinte de modo praticamente necessário, conseqüentemente não pode ser conhecida como inferida da experiência e que, pois, a possibilidade do sumo bem não depende de nenhum princípio empírico, assim a **dedução** desse conceito terá de ser **transcendental** (CRPr, A 203).

Na perspectiva kantiana, o conceito de sumo bem, enquanto objeto da vontade, não oferece risco algum à justificação da moral. Posto que a ligação de seus elementos é transcendental. Além disso, enquanto objeto da vontade pura, o sumo bem já está estabelecido *a priori*, como condição necessária à efetivação ou realização da moralidade. No dizer de Kant:

É *a priori* (moralmente) necessário **produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade**; logo, também a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori* (CRPr, A 203).

Uma dedução transcendental, evidentemente, tem que restringir-se aos elementos que a “Analítica” colocou como fundamentais, de outra forma ela seria contraditória com toda a teoria moral kantiana. O problema principal é determinar como se dá a ligação de um elemento ao outro; e esta, por sua vez, possibilite ou cause a possível existência de outro, de

²²⁵ Nessa passagem, e no que segue, Kant expõe como se dá essa ligação segundo os estóicos e os epicuristas. Segundo Kant, na verdade ambas as escolas (estóica e epicurista) seguiam o mesmo método, na medida em que não deixavam virtude e felicidade valer como dois elementos diversos do sumo bem; “por conseguinte procuravam a unidade do princípio segundo a regra da identidade, mas por sua vez se separavam no fato de que, dentre ambos, escolhiam diversamente o conceito fundamental. O **epicurista** dizia: ser autoconsciente de sua máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e o **estóico**: ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para o primeiro a **prudência** equivalia à moralidade; para o segundo, que escolhia uma denominação superior para a virtude, unicamente a **moralidade** era verdadeira sabedoria” (CRPr, A 200). Segundo Kant, ambos estavam incorretos, ao tornar essa união possível por identidade. No dizer do próprio Kant: “Tem-se que lamentar que a perspicácia desses homens (...) era tão desafortunadamente aplicada ao esquadrihar uma identidade entre conceitos extremamente desiguais, como o de felicidade e o de virtude” (CRPr, A 201).

modo totalmente *a priori*, que não tenha nem sofra nenhuma influência empírica. A dedução transcendental, todavia, deve ser interpretada como uma justificativa possível a partir dos pressupostos sistemáticos antes demonstrados por Kant.

2.4 Os postulados de imortalidade da alma e da existência de Deus

Na “Dialética” da *Crítica da razão prática*, na determinação do conceito de sumo bem, Kant esclarece uma ambigüidade referente ao termo ‘sumo’²²⁶:

Sumo pode significar o supremo (*supremum*) <das *Oberste*> ou também o consumado (*consummatum*). O primeiro é aquela condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra (*originarium*); o segundo é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*) (CRPr, A 198).

A doutrina do sumo bem, em Kant, é trabalhada levando-se em consideração os dois significados relativos ao termo ‘sumo’. A partir da “Analítica” fica provado que a virtude, enquanto merecimento de ser feliz, é “a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade” (CRPr, A 198). Logo, a virtude corresponde à primeira acepção do termo ‘sumo’, e é assim o ‘bem supremo’. O bem total, seria o sumo bem, ou, nos termos da *Antropologia*, a plena satisfação do homem. Pois, na verdade, ele deve abarcar a felicidade e a moralidade juntas. A vontade boa, não pode sê-lo, posto que ela é simplesmente sinônimo da moralidade, de modo que ela representa apenas um dos elementos que constituem o sumo bem: o ‘bem supremo’²²⁷.

Desde a *Fundamentação* fica assegurado que a moralidade deve ser a condição para a felicidade. No conceito de sumo bem, agora é reunido aquilo que antes fora separado²²⁸. Ora, visto que o termo ‘sumo’ comporta também o significado de consumado, a virtude sozinha não é o sumo bem (mas o ‘bem supremo’), sendo necessário também um segundo elemento, ou seja, a felicidade.

Pode-se dizer, com efeito, que no conceito de sumo bem se harmonizam as duas dimensões do humano: empírica e racional. Nessa perspectiva, a realização de todo o objeto desejado pela faculdade de apetição deve estar submetido à moralidade ou à razão, uma vez

²²⁶ No “Cânon” da Primeira *Crítica* (B 838-839) a mesma distinção já havia sido feita. De um modo geral, somente modificou-se a terminologia empregada.

²²⁷ Cf: FMC, BA 7.

²²⁸ Para tornar-se digno de ser feliz, o indivíduo precisa, no que diz respeito à justificação do agir, de certa forma, abstrair do princípio da felicidade pessoal. Portanto, em um primeiro plano da argumentação existe uma espécie de negação da felicidade (enquanto satisfação das inclinações).

que, para o ser humano, esse deve ser o destino mais elevado de sua existência. Portanto, a tal fim deve estar condicionado o legítimo desejo e também a perseguição da felicidade.

Os postulados da razão prática envolvidos na doutrina do sumo bem vêm dar uma solução para os problemas da antinomia²²⁹. Por solucionar tais problemas, a teoria dos postulados é de grande importância na Filosofia prática kantiana²³⁰. Pelo postulado da imortalidade da alma, pensa-se em uma continuidade da duração da existência do sujeito, para que suas máximas possam conformar-se plenamente à lei moral, visto que no mundo sensorial essa conformação é tornada impossível devido ao curto tempo da existência humana. Segundo o próprio Kant, “não pode ser esperada nenhuma conexão necessária, e suficiente ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das leis morais” (CRPr, A 205). Tal conformidade ou conexão,

somente pode ser encontrada em um **progresso** que avança ao **infinito** em direção àquela conformidade plena [a santidade], e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal prosseguimento prático como o objeto real de nossa vontade (CRPr, A 220).

Nesse sentido, a imortalidade da alma expressa uma espécie de “manutenção da disposição (*Gesinnung*) moral junto a todas as intenções que agitam a vontade, (...), é um esforço que se fortifica, que exercita sua aplicação e seu domínio sobre a vontade”²³¹. Taxativamente, a “imortalidade da alma não significa outra coisa do que uma conformidade que se estende à disposição moral”²³². Ela,

enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um **postulado** da razão prática pura (pelo qual entendo uma proposição **teórica** mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente *a priori*) (CRPr, A 220).

O postulado da existência de Deus é uma consequência inevitável do primeiro. Por seu lado, torna-se possível pensar a realização da conexão da virtude com a felicidade,

²²⁹ Segundo consta na “Dialética” da Segunda *Crítica*, a liberdade também é considerada como postulado, “pois, do ponto de vista teórico, é igualmente hipótese que a razão nem nega nem prova; do ponto de vista prático, porém, conhecemos a liberdade, mediante a lei moral, ainda que sem a compreender (*einsehen*); a imortalidade da alma e a existência de Deus não são nem compreendidas, nem conhecidas, mas somente supostas (*angenommen*). Esta assimetria explica o tratamento diferente dado praticamente à liberdade” (ZINGANO, Marco Antônio, 1989, p. 183, nota 95).

²³⁰ A liberdade (como idéia cosmológica) recebe realidade objetiva a partir da lei moral. Todavia, visto que a conexão da felicidade com a virtude não se dá de um modo imediato no mundo empírico (ou que ela seja praticamente impossível na existência finita); ela deve fazer-se “na perspectiva de um progresso que vá até ao infinito (alma imortal) e por intermédio de um autor inteligível da natureza sensível ou de uma ‘causa moral do mundo’ (Deus). As idéias da alma e de Deus são assim as condições necessárias sob as quais o próprio objeto da razão prática é colocado como possível e realizável” (DELEUZE, Gilles, 1994, p. 48).

²³¹ ZINGANO, Marco Antônio, 1989, p. 182.

²³² ZINGANO, Marco Antônio, 1989, p. 182.

devidamente proporcional ao merecimento (a partir da admissão de um autor moral do mundo). Ora, esse postulado expressa a garantia do “acordo entre natureza, compreendida como o conjunto de agentes racionais e sensíveis, e a moralidade, isto é, unidade racional do querer”²³³. No dizer do próprio Kant:

Esta causa suprema [Deus], porém, deve conter o fundamento da concordância da natureza não simplesmente como uma lei da vontade dos entes racionais mas com a representação dessa **lei**, na medida em que estes a põem para si como **fundamento determinante supremo da vontade**, portanto não simplesmente com os costumes segundo a forma, mas também com a sua moralidade como motivo *<Bewegungsgrund>* dos mesmos, isto é, com a sua disposição moral (CRPr, A 225).

O postulado da existência de Deus, segundo esse raciocínio, parece representar um “símbolo unificante”²³⁴ daquilo que se mostra totalmente separado. “Logo, o sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma <causa> suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral” (CRPr, A 225). Segue-se, pois, que da “mesma forma que no postulado da imortalidade da alma, o postulado da existência de Deus, se tem sentido, o possui na necessidade subjetiva praticamente postulada”²³⁵.

Segundo essa interpretação, o postulado da imortalidade da alma vem satisfazer a necessidade subjetiva que a razão sente no que diz respeito à carência de tempo, na existência finita, com relação à virtude. O postulado da existência de Deus, por sua vez, supre a necessidade (também subjetiva) relativa à justa distribuição da felicidade; posto que, a busca da felicidade faz parte da própria essência humana, parece que um (postulado) diz respeito necessariamente à virtude e o outro à felicidade.

Segundo consta na *Crítica da razão prática*,

visto que a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos, é um objeto aprioristicamente necessário da nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral, a impossibilidade do primeiro caso tem que provar também a falsidade do segundo. Portanto, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa (CRPr, A 205).

Com efeito, a moralidade (assim como todas as coisas referentes à *práxis*) tem a necessidade de um objeto final. Este objeto tem de ser pensado como realizável (ou passível de realização). Do contrário, a própria idéia de moralidade seria utópica (um pensamento

²³³ ZINGANO, Marco Antônio, 1989, p. 183.

²³⁴ ZINGANO, Marco Antônio, 1989, p. 183.

²³⁵ ZINGANO, Marco Antônio, 1989, p. 184.

vazio); é necessário, portanto, que se pense o sumo bem como algo atingível (no mundo)²³⁶. Segundo a interpretação de Allen Wood, admitir a negação da imortalidade da alma e da existência de Deus seria um *Absurdum Practicum*. Agora, segundo Wood, se ambos forem negados é impossível conceber o sumo bem como realizável ou atingível. Isso também implicaria que o agente não tem como objetivo próprio alcançar ou atingir o sumo bem, ou então, compromete-se a não tomá-lo como uma busca própria. Todavia, o sumo bem é dado, *a priori*, como o objeto legítimo da moralidade; se o indivíduo não o perseguir não está agindo em obediência à lei moral. Logo, negando-se a imortalidade da alma (ou de uma vida futura) e a existência de Deus, pode ser pressuposto que o indivíduo não quer obedecer à lei moral²³⁷. “A descrença dogmática nega a moralidade”²³⁸. O agente moral (subjetivamente considerado), todavia, precisa acreditar nessa possibilidade de realização.

Não obstante, a partir dessa perspectiva de interpretação (no que se refere à crença), o homem moral se vê obrigado (ou necessitado) subjetivamente, devido ao seu fim, e “segundo as leis da liberdade, a admitir como possível um sumo bem no mundo” (L, 69, p. 573)²³⁹. Aliás, segundo Kant, a incredulidade moral é altamente reprovável. Faz-se necessário, pois, acreditar na realização da moralidade; e tal realização somente pode ser possível a partir da admissão da imortalidade da alma e da existência de Deus. Os postulados, desse modo, representam as condições necessárias para que o sumo bem possa ser efetivado, enquanto objeto de toda e qualquer conduta moral. Ademais, para Kant, o homem que age virtuosamente, e que, por sua vez, não acredita na própria realização moral pode ser considerado um hipócrita moral²⁴⁰.

²³⁶ Cf: WOOD, Allen W., 1970, p. 28.

²³⁷ “Now if I deny either of these, then I cannot conceive the highest good to be possible of attainment. If I deny that I can conceive the highest good to be possible of attainment, then I presuppose or imply that I will not pursue the highest good, or commit myself not to pursue it. But if I do not pursue the highest good, then I cannot act in obedience to the moral law. Therefore, by denying the existence of a God and a future life, I have presupposed or implied that I will not obey the moral law, or have committed myself not to obey it.” (WOOD, Allen W., 1970, p. 29).

²³⁸ ZINGANO, Marco Antônio, 1989, p. 184.

²³⁹ Na tradução americana: “Hence I can only say that I see myself necessitated through my end, in accordance with laws of freedom, to accept as possible a highest good in the world, but I cannot necessitate anyone else through grounds (the belief is free)” (L, 69, p. 573).

²⁴⁰ “Moral belief can be presupposed in every man, and moral unbelief is consequently quite reproachable. He who rejects the proof of the existence of God according to mere reason can also be called unbelieving [;] and he who no longer believes in virtue, if he does nothing out of a moral interest but everything out of hypocrisy, can also be so called. Here man gives up all intention to be virtuous, since he does not believe in virtue” (*The Vienna Logic*, 900, p. 345).

3 A definição precisa do conceito de sumo bem

3.1 O esclarecimento terminológico de *Summum Bonum*

Para esclarecer o conceito de sumo bem, primeiramente faz-se necessário determinar qual o sentido e esclarecer também a ambigüidade que o termo latino *Summum (Höchstes)* possui. Na *Crítica da razão prática*, Kant mostra que *Summum (Höchstes)* pode significar, ou a ‘condição originária’, quer dizer, aquela que não está subordinada a outra condição qualquer, ou como superlativo de perfeito (perfeitíssimo, sem defeito), como o ‘todo completo’ (integral) [*consummatum*], o que é o ‘mais perfeito’ na determinação da vontade²⁴¹. Quanto a esse último aspecto (perfeitíssimo), supõe-se que não há nada que lhe diminua o valor ou que lhe mostre a falta de acabamento²⁴². Ora, o acabamento perfeito na série da determinação sensível é análogo, para Kant, à completude perfeita que a razão busca²⁴³.

No caso do agir moral, o ente racional humano compreende que a moralidade é a ‘condição suprema’ de toda a ação. A condição suprema que somente pode ser o ‘bem supremo’ é compreendida quando se subsume uma máxima ao critério da moralidade (ao imperativo categórico). Sempre, após essa submissão, a razão apresenta, como resultado, uma máxima que de nenhum modo pode provir de uma intenção egoísta²⁴⁴. Nenhum sentimento de prazer ou de dor ou qualquer satisfação empírica dos desejos poderá ser considerado supremo, pois sempre são contingentes e dependentes de diversas condições “aposteriorísticas”. Uma ação virtuosa seria a condição de maior dignidade na determinação da vontade, se possuísse muito mais valor do que os princípios determinantes empíricos da vontade. Portanto, enquanto fortaleza contra as inclinações, somente a virtude é a condição suprema da moralidade; mesmo que não garanta (e até prejudique) a felicidade (egoísta), mas que torna o ente racional digno dela.

²⁴¹ No alemão, sumo bem “se refere à expressão *höchstes Gut* e no latim, *Summum Bonum*, o qual pode significar tanto *Bem Supremo*, *oberstes Gut*, *Summum Supremum*, como também *Bem Consumado*, *vollendetes Gut*, *Summum Consummatum*” (NODARI, Paulo César, 2005, p. 128). Portanto, o esclarecimento dessa ambigüidade é necessário, na medida em que revela dois aspectos que colaboram na compreensão da importância e necessidade do sumo bem no sistema prático kantiano.

²⁴² Na *Crítica da razão pura*, Kant usa o termo Bem Supremo *originário* e Bem Supremo *derivado* para esclarecer a ambigüidade.

²⁴³ Cf. CRPr, A 198-199.

²⁴⁴ Em outras palavras, impondo o critério da moralidade à máxima de felicidade própria, por exemplo, *Quero ser feliz a todo o custo*, se notará que a felicidade, nesse caso, não pode ser tomada como princípio da ação moral; também não pode ser nem pensada como condição suprema do agir moral, visto as contradições e dificuldades que o desejo à felicidade (egoísta) sem limites apresentaria.

Segundo consta na *Crítica da razão prática*, a virtude, enquanto bem supremo, não é “ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade**” (CRPr, A 198). Seguindo esse raciocínio, é possível compreender-se o outro aspecto do termo *Summum*: o bem consumadamente perfeito (*consummatum*), que pode determinar a vontade de modo integral; nem mesmo a adição de qualquer outro elemento poderia torná-lo mais perfeito.

Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um mundo possível, assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado (CRPr, A 199).

Somente a lei moral deve determinar a vontade. No entanto, existem vários elementos que podem (muitas vezes) influenciar a determinação da vontade. Mas admitindo que um sujeito seja digno da felicidade (e, somente sob esta condição) será possível admitir um bem perfeito. Felicidade e moralidade são incompatíveis quanto à ação, incorrendo em uma impossibilidade do agir moral comportar qualquer tipo de ‘satisfação’. Sem a admissão de um bem perfeito, um mesmo ente não poderia ser digno da felicidade; pois implicaria na incompatibilidade da virtude com a felicidade e, em última instância, ser digno da felicidade seria uma contradição. Decorre que a moralidade resumir-se-ia ao agir virtuoso, mas infeliz; e a felicidade ao agir imoral, ou, no máximo, amoral. Desse modo, seria impossível a completude do bem perfeito efetivado pela dignidade de ser feliz, pois tanto o homem feliz quanto o moral, sofreriam de alguma maneira a ‘falta’ do outro elemento. Pois (logicamente), não é o ‘sumo bem’ possuir somente o ‘bem supremo’, e muito menos possuir apenas o bem sensível.

Com efeito, o ‘sumo bem’ (ou *Summum Bonum*, conforme a expressão latina) tem de ser entendido a partir da união (*a priori*) do ‘supremo’ bem possível no mundo com o ‘mais perfeito’ bem (ideal). Nele se unem a tendência de alcançar a satisfação plena (subjetivamente desejável, mas impossível sensivelmente) e o agir determinado pela lei moral (universal e objetivamente possível)²⁴⁵.

²⁴⁵ “Para o agente às voltas com um mundo sensível, a moralidade constitui o bem supremo; mas, no mundo inteligível da comunidade dos agentes livres, moralidade e felicidade se integram na efetivação do bem consumado, pelo menos como esperança que o agente moral tem direito de alimentar” (BECKENKAMP, Joãozinho, 1998, p. 35).

3.2 A primeira apresentação do conceito de sumo bem no “Cânon” da Crítica da razão pura

No “Cânon” da *Crítica da razão pura*, pela primeira vez, Kant menciona ou apresenta o objeto da moralidade. No decorrer de toda a obra kantiana é mantida a mesma definição quanto à questão do sumo bem (ou *Summum Bonum*). Ele continua consistindo na união da felicidade com a moralidade. No entanto, na filosofia madura de Kant, parece que são as idéias de Deus e de imortalidade que sofrem mudança, passando de um nível fundamental para um outro meramente regulativo.

No “Cânon”, depois de ter mostrado que o uso especulativo da razão pura relativamente às idéias não amplia minimamente o conhecimento, Kant busca dar respostas às três questões que estão no cerne da sua investigação filosófica. Segundo ele, todo o interesse da razão (tanto especulativo quanto prático) concentra-se nas três seguintes perguntas: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? (CRP, B 833).

No entender de Kant, a primeira pergunta é puramente especulativa (CRP, B 833), na medida em que é referente a todo o conhecimento sensível. Segue-se que uma resposta plausível para ela deveria levar em consideração dois pressupostos importantes. No que se refere ao conhecimento²⁴⁶, o entendimento, na medida em que faz uso constitutivo de todos os seus conceitos, se restringe ao âmbito da experiência possível. Além disso, o conhecimento acerca da origem e do limite de toda a possibilidade do conhecer é possível somente mediante a “reflexão transcendental”, uma função unicamente da razão especulativa. O problema fundamental do conhecimento é relativo ao que garante a sua validade objetiva, ele deve resultar a partir (e à luz) da razão e mediante o reconhecimento das suas condições e seus próprios limites²⁴⁷.

Não obstante, faz parte da essência humana, com relação aos limites do conhecimento, o esforço para ultrapassá-los. Como tal, o conhecimento humano precisa ser pensado sob essa condição. Segundo as palavras de Kant, a razão, então,

é impelida por um pendor de sua natureza, a ultrapassar o uso da experiência e a se aventurar, num uso puro e mediante simples idéias, até os limites extremos de todo o conhecimento, bem como a não encontrar paz antes de atingir a completude de seu círculo num todo sistemático e auto-subsistente (CRP, B 825).

²⁴⁶ Aqui trata-se unicamente do conhecimento das ciências em geral, na medida em que se limitam a objetos dados na intuição sensível.

²⁴⁷ “No, el problema fundamental que el conocimiento plantea, el de lo que garantiza su validez objetiva, su relación con el objeto, debe ser resuelto partiendo de la base del conocimiento mismo, bajo la clara luz de la razón y mediante el reconocimiento de sus condiciones y límites peculiares” (CASSIRER, Ernst, 1985, p. 158).

As idéias ou conceitos puros da razão são sempre transcendentais, (não possuem um correspondente na esfera do mundo sensível) para a razão especulativa, no que diz respeito ao conhecimento. Portanto, segundo Kant, a resposta à primeira pergunta poderia ser que *podemos conhecer somente aquilo que a experiência puder nos mostrar, ou seja, aquilo que a experiência puder nos proporcionar.*

A segunda pergunta (ou questão) é essencialmente prática e “embora enquanto tal possa pertencer à razão pura, mesmo assim não é transcendental, mas sim moral” (CRP, B 833). Segundo Kant, existem somente duas espécies de princípios de determinação da vontade, a saber, o material e o formal. Os princípios materiais têm por finalidade a felicidade do homem, na medida em que ela consiste na satisfação de todas as inclinações (CRP, B 834). Esses princípios são empíricos e, portanto, somente possíveis mediante as leis da natureza. O princípio formal, ao contrário, abstrai das condições empíricas e tem como fundamento determinante unicamente a liberdade atribuída aos seres racionais (em geral). Quem fornece as leis morais ao homem é apenas a sua razão, de modo totalmente *a priori*. A lei moral, na medida em que determina imediatamente a vontade, é um mandamento incondicional. Dá-se que o homem tem de agir de tal forma para que se realize enquanto humano e racional. Sendo assim, a resposta à segunda pergunta é a seguinte: *faze aquilo através do que te tornarás digno de ser feliz* (CRP, B 836-837).

A partir desse pressuposto, é possível afirmar que a teoria moral está diretamente associada, pelo menos enquanto idéia, à felicidade. Pois, a lógica da argumentação moral é que a harmonia entre a lei moral e a felicidade pode coexistir sem contradição; porém, a condição é que a lei moral seja *inviolável*²⁴⁸. A teoria moral kantiana é, pois, teoricamente constituída a partir da conexão²⁴⁹ ou união da dignidade de ser feliz e da própria felicidade. Segundo o próprio Kant, no “Cânion”, assim como nas obras posteriores, uma tal conexão só pode ser esperada se uma razão suprema que comanda segundo leis morais é posta ao mesmo tempo como fundamento e enquanto causa da natureza (CRP, B 838)²⁵⁰.

A terceira pergunta de Kant é, pois, ao mesmo tempo, prática e teórica, já que conduz o uso prático e teórico da razão a uma unidade finalística; de tal modo que, “o prático serve unicamente como um fio condutor para se responder à questão teórica e, no caso desta elevar-se a questão especulativa” (CRP, B 833). A possibilidade de uma resposta à última pergunta

²⁴⁸ Cf. KRASSUSKI, Jair Antônio, 2005, p. 84.

²⁴⁹ Tal conexão não pode ser compreendida pela razão somente no nível da natureza como fundamento, mas, sobretudo, a partir da postulação de uma *razão suprema*.

²⁵⁰ A solução de Kant, portanto, foi articular, pela via moral, a existência de um ser que possibilitasse a conjunção da virtude e da felicidade (Cf. KRASSUSKI, Jair Antônio, 2005, p. 265).

depende diretamente da solução dada à segunda questão, ou seja, ela lhe serve de condição; *se houver um comportamento que, enquanto tal, seja digno de participar dessa felicidade é lícito esperar participar da mesma*²⁵¹. A esperança de participar da felicidade como recompensa final, para o sujeito que age de modo justo, bom e honesto, pode vir a ser suprida somente a partir da lei moral e denomina-se *sumo bem*²⁵².

De outro modo, uma vez que as ações morais, enquanto efeitos da liberdade podem vir a ser realizadas no mundo sensível (mesmo que não cheguem acontecer). Mesmo assim, Kant diz que em um mundo inteligível “pode-se também pensar como necessário um tal sistema de uma felicidade proporcional ligada à moralidade” (CRP, B 837); mundo esse em que a própria liberdade seria a causa (direta) da felicidade universal²⁵³. No mundo sensível, o cumprimento das exigências da lei moral não acarreta “nenhuma felicidade, a não ser por uma conexão absolutamente contingente. Para um ser finito, não há, portanto, nenhuma correspondência necessária entre felicidade e moralidade, visto que tal ser não é causa da natureza”²⁵⁴.

Segue-se, que a ligação entre o agir moral e a felicidade pressupõe como necessária à idéia de uma *razão suprema* (e ordenadora)²⁵⁵, enquanto fundamento causal do mundo. Segundo as palavras de Kant:

A idéia de uma tal inteligência em que a vontade moralmente mais perfeita é, ligada à bem-aventurança suprema, a causa de toda a felicidade no mundo na medida em que esta última está numa relação precisa com a moralidade (como merecimento de ser feliz), é por mim intitulada *o ideal do bem supremo* (CRP, B 838).

Na Primeira *Crítica*, o ideal do *sumo bem*, denominado por Kant também de ideal do bem supremo *originário*, é o fundamento da possibilidade do bem supremo *derivado*, ou seja, o bem enquanto proporção correta da felicidade e da dignidade de ser feliz²⁵⁶. A realização do bem supremo derivado deve ser tomada como possível, pois, do contrário não haveria sentido a própria idéia de moralidade. Nesse intuito, Kant trabalha, no “Cânon”, a partir da

²⁵¹ A felicidade enquanto mero ideal da imaginação, não é senão uma representação que consiste na satisfação de todas as inclinações. Dado que ela repousa sobre princípios empíricos e, por conseguinte, materiais e contingentes, não poderia jamais servir como justificativa para o agir ou fundamento da moral. No entanto, nos termos de dignidade de ser feliz, a felicidade é um dos elementos constituintes do *sumo bem*.

²⁵² Cf: KRASSUSKI, Jair Antônio, 2005, p. 260.

²⁵³ Sendo a conjunção da moralidade e da felicidade o *sumo bem* em uma pessoa, e não se podendo esperar esta justa conjunção no mundo sensível, tal qual o conhecemos, o *sumo bem* da pessoa remete a um mundo em que a felicidade seria distribuída exatamente na proporção da moralidade (como valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz). “A distribuição da felicidade na exata proporção da moralidade ou da dignidade de ser feliz constitui o *sumo bem* de um mundo possível ou o melhor estado do mundo” (BECKENKAMP, Joãozinho, 1998, p. 51).

²⁵⁴ BORGES, Maria de Lourdes, 2003, p. 207.

²⁵⁵ Ver também RL, p. 15.

²⁵⁶ O fim (a felicidade) é o bem supremo de um mundo que se espera alcançar, na medida em que a moralidade se cumpre e o homem se torna digno da felicidade a partir de tal cumprimento (o cumprimento do dever).

possibilidade de existência de um “mundo inteligível, isto é, *moral*” (CRP, B 839). Tal possibilidade, pois, remete à pressuposição de uma vida futura e de um ser supremo, embora a observância da lei moral (e somente ela) seja a causa do bem supremo no mundo²⁵⁷.

A concepção da moralidade que aparece na *Crítica da razão pura* pode ser considerada heterônoma, diante do restante das obras kantianas²⁵⁸. No “Cânon”, as idéias de imortalidade e Deus são colocadas como conceitos necessários para a justificação da moralidade. Kant estabelece (não somente na primeira *Crítica*) a concepção Leibniziana de Deus, a soma total de todas as possibilidades, *como uma idéia necessária da razão*²⁵⁹.

Já que somos necessariamente constringidos pela razão e nos representamos como pertencentes a um tal mundo, embora os sentidos nada mais nos apresentem do que um mundo de fenômenos, temos que admitir aquele mundo moral como uma conseqüência de nosso comportamento no mundo sensível e, já que este último não nos exhibe uma tal conexão entre a moralidade e a felicidade, como um mundo futuro para nós. Portanto, Deus e uma vida futura são duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe (CRP, B 839).

Com efeito, somente a idéia de liberdade é um pressuposto necessário para a justificação do agir moral. No entanto, no “Cânon”, as idéias de Deus e de imortalidade da alma não são descartadas. Nesse período Kant tem esses postulados vinculados à obrigatoriedade da lei, de modo que são necessários para a justificação do agir, o que não ocorre mais no restante do período crítico. Assim, é possível afirmar que o primeiro esboço da Filosofia prática kantiana, exposto no “Cânon” da primeira *Crítica*, pode ser considerado heterônomo, em certa medida, frente aos escritos posteriores.

3.3 O sumo bem e seus desdobramentos

Na Filosofia prática de Kant, o conceito de sumo bem só é plenamente desenvolvido a partir da “Dialética” da *Crítica da razão prática*. Todavia, é possível perceber indícios de sua

²⁵⁷ Ver também RL, nota 2.

²⁵⁸ Se avaliarmos a teoria do agir da primeira *Crítica* à luz da teoria kantiana madura, exposta na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, então podemos dizer que Kant desenvolveu na *Crítica da razão pura* uma teoria *heterônoma* da moralidade. Na *Fundamentação*, a liberdade prática se identifica com “*autonomia*”, isto é, com a propriedade da vontade de ser lei para si mesma. A liberdade não é mais concebida apenas como uma mera racionalidade da ação. Na *Crítica da razão prática*, a autonomia é a capacidade da razão (que passa a ser chamada de razão prática pura na medida em que a lei moral se impõe na consciência como um *facto da razão*) de determinar o arbítrio de um modo absolutamente independente de qualquer impulso sensível. Em outras palavras, Kant assume, em sua teoria moral madura, o conceito de liberdade prática em sentido forte, na medida em que atribui à lei moral a condição de móbil suficiente da ação.

²⁵⁹ “Kant establishes the Leibnizian conception of God, the sum-total of all possibility, as a necessary idea of reason” (KLEIST, Edward Eugene, 2000, p. 57).

presença também na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e no “Cânon” da *Crítica da razão pura*²⁶⁰. No início da “Dialética”, segundo o dizer de Kant, a razão pura, tanto no seu uso especulativo quanto no prático, busca “a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado” (CRPr, A 192). A reflexão sobre tal busca tem a característica de inevitável à investigação referente à razão pura, na medida em que propicia estabelecer os limites do uso teórico e prático da razão; e também previne que a razão caia em uma ilusão decorrente do fato de ultrapassar tais limites. Com efeito, para Kant, a razão no seu uso prático “procura a totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura sob o nome de sumo bem” (CRPr, A 194); isto é, a combinação perfeita entre virtude e felicidade.

A compreensão do significado do conceito de sumo bem e da possível relação existente entre virtude e felicidade consiste em uma tarefa de extrema importância para que seja possível entender a ética kantiana como um sistema²⁶¹; na medida em que somente a representação da lei moral pode servir na determinação da vontade para a realização da ação moral. Para Kant, o fato é que o bem **supremo**,

enquanto primeira condição do sumo bem constitui a moralidade e que, contrariamente, a felicidade em verdade constitui o segundo elemento do mesmo, contudo de modo tal que esta seja conseqüência moralmente condicionada, embora necessária, da primeira. Unicamente nesta subordinação o **sumo bem** é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção (CRPr, A 214-215).

Com efeito, a lei moral é o único fundamento determinante da vontade, enquanto prática, e o sumo bem simplesmente o objeto da mesma.

Kant, na *Crítica da razão prática*, adota um novo posicionamento frente ao que já havia afirmado na *Crítica da razão pura*, no que se refere ao significado do conceito de sumo bem. Enquanto no “Cânon” da primeira *Crítica* a representação de Deus é tida como mola propulsora e, com isso, “ainda estão em jogo restos de heteronomia”²⁶², após 1781 “Kant desacoplou o conceito de Deus da obrigatoriedade da lei moral e explicou-a inteiramente a

²⁶⁰ É somente na “Dialética da razão prática pura” que Kant explicita definitivamente a relação entre virtude e felicidade. Todavia, é no “Cânon” da primeira *Crítica* que o conceito de sumo bem é apresentado pela primeira vez.

²⁶¹ A noção de unidade sistemática ou sistema é entendido em Kant a partir da idéia de um agregado de elementos formando uma totalidade (enquanto idéia). A idéia é realizada, no sistema, por meio de um esquema que liga uma espécie de “multiplicidade e uma ordem essenciais das partes, ambas determinadas *a priori* a partir do princípio definido por seu fim” (CRP, B 861). Na idéia de sistema, ambas as partes são entrelaçadas formando a totalidade (que ao mesmo tempo é uma unidade), mas cada uma tem a sua função, que é necessária, existindo assim uma interdependência entre o todo e as partes. A falta de qualquer uma dessas partes comprometeria o sistema. Portanto, existe uma necessidade na qual cada elemento depende do outro, ao mesmo tempo é distinto. Kant considera a filosofia um sistema de conhecimento, que pode ser dividido em filosofia prática e teórica; mas, que formam uma unidade.

²⁶² FÖRSTER, Eckart, 1998, p. 34.

partir do sentimento do respeito pela lei moral”²⁶³. Com relação ao sumo bem, mais precisamente, a mudança consiste que esse passa a ser incondicionado correspondente à totalidade do objeto da razão prática pura somente. Contudo, para que ele seja possível, deve ser admitida uma perfeita correspondência entre virtude e felicidade; junto com isso, também as condições para tal possibilidade, quais sejam: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Essas proposições não podem nem ser provadas e nem refutadas²⁶⁴.

A compreensão relativa ao conceito de sumo bem (o qual é melhor expresso na *Crítica da razão prática*), envolve o conhecimento ou o esclarecimento de como acontece a ligação entre virtude e felicidade. Por não admitir a ligação analítica entre ambas, Kant é levado a afirmar que a virtude liga-se à felicidade sinteticamente. Porém, se faz necessário demonstrar a possibilidade de tal ligação.

²⁶³ FÖRSTER, Eckart, 1998, p. 34.

²⁶⁴ Os próprios textos kantianos (o comentário é de Andrews Reath), os quais se reportam ao sumo bem, aumentam a complexidade dos comentários referentes a esse conceito. O significado filosófico de sumo bem é, dessa maneira, bastante obscurecido, permanecendo sempre “uma questão aberta” (Cf: REATH, Andrews, 1988, p. 594). Segue-se, pois, que existem diferentes posições quanto à interpretação da concepção (mais aceita) de sumo bem, e, isso pode ser comprovado como consequência dos próprios textos de Kant. As concepções referentes ao sumo bem podem ser de dois tipos: “teológica” ou “secular” (política). Em ambas (as concepções), o sumo bem é descrito como o fim final, o qual deve ser promovido a partir da conduta moral (Cf: REATH, Andrews, 1988, p. 594). A concepção teológica (a mais comum entre os comentadores) descreve o sumo bem como a virtude de todos os indivíduos juntamente com a felicidade distribuída (a eles) proporcionalmente à primeira. No entanto, para que possa haver tal proporcionalidade, faz-se necessária a existência de Deus e, que pelo menos, se tome por referência a existência ideal de um outro mundo, no qual o sumo bem possa ser realizado ou levado a efeito; visto que, a exata proporção de felicidade relativa à virtude, não é possível no âmbito sensível (finito). Andrews Reath, em *Two Conceptions of the Highest Good in Kant*, toma a versão secular como a mais coerente ou a que melhor expressa a visão kantiana (Cf: REATH, Andrews, 1988, p. 594); embora, segundo ele, pareça que no pensamento kantiano, a visão teológica nunca tenha sido completamente enfraquecida (Cf: REATH, Andrews, 1988, p. 601). Segundo a observação de Reath, a concepção secular ou política é a mais coerente pelo fato de que a teológica simplesmente toma o sumo bem como possível a partir da impressão causada pela boa conduta humana; mas a possível realização do sumo bem somente torna-se efetiva a partir da ação de Deus. Portanto, o sumo bem é viabilizado a partir de uma causa externa. Por contraste, na concepção secular, o sumo bem é descrito inteiramente em termos naturalísticos, a partir de um estado de relações que pode ser encontrado *neste* mundo, unicamente através da atividade *humana* (Cf: REATH, Andrews, 1988, p. 601). Com efeito, pode-se dizer então que a necessidade de realização do sumo bem, segundo a concepção secular, é quase contingente, pois não há necessariamente relação de proporcionalidade entre virtude e felicidade (para cada agente). Segundo essa concepção devem ser considerados os bens subjetivos de cada um, desde que esses não contradigam a lei moral. Além disso, os indivíduos de uma determinada época histórica particular podem experimentar o sumo bem, embora ele somente tenha sido obtido (ou resultado) a partir de esforços de muitas gerações anteriores (Cf: REATH, Andrews, 1988, p. 603). Nesse sentido, pode ser traduzido o postulado da imortalidade da alma. Com efeito, ambas as versões do sumo bem podem iniciar algum tipo de resposta referente ao papel da conduta moral humana em um mundo imperfeito. Para Reath, o reconhecimento de uma concepção secular ou política do sumo bem na teoria moral kantiana permite uma solução mais satisfatória, dando mais luz à teoria. O sumo bem, assim entendido, seria realizado a partir de um sistema de instituições sociais, as quais suportam a realização de certos fins morais. Essa concepção coloca como fim final da conduta moral um mundo no qual o indivíduo podendo agir a partir da representação da lei moral, pode realizar os fins tencionados na própria vivência (Cf: REATH, Andrews, 1988, p. 619; ver também: ESTEVES, Julio, 2007, p.p. 1-20).

Admitindo que a ligação consiste em uma síntese (de conceitos), Kant exclui a possibilidade dela ser inferida da experiência, restando somente a possibilidade de ligação a partir da admissão de um fundamento não sensível²⁶⁵. Nesse sentido, é possível dizer que interpretar e compreender corretamente o sumo bem, significa admitir “a conexão sintética e não analítica entre virtude e felicidade e também a necessidade da pressuposição dos postulados da razão prática pura”²⁶⁶.

Com efeito, fica evidenciado que o sumo bem não pertence à fundamentação da moralidade (ou para justificá-la), mas, por sua vez, é produzido a partir da liberdade da vontade. O sumo bem, assim, visto que, não pode ser esperado na vivência temporal (ou empírica) só pode ter a sua possibilidade “concedida sob a pressuposição de um Autor moral do mundo” (CRPr, A 261); da mesma forma, somente pode vir a ser realizado a partir da admissão do postulado da imortalidade da alma ou de uma vida futura, ou seja, a partir dos postulados da razão prática.

Esses postulados não são dogmas teóricos mas **pressuposições** em sentido necessariamente prático, logo, em verdade, <não> ampliam o nosso conhecimento especulativo mas conferem realidade objetiva às idéias da razão especulativa **em geral** (mediante sua referência ao domínio prático) e justificam conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar (CRPr, A 238).

Os postulados, não obstante, que são pressuposições práticas, se justificam necessariamente a partir do princípio supremo da moralidade (que não é outra coisa senão a representação lei que deve determinar imediatamente a vontade). Segundo Kant, o postulado da imortalidade da alma diz respeito à satisfação humana, no que se reporta à busca da perfeição moral. Tal perfeição, não pode ser alcançada na existência finita, ou seja, na esfera sensível, mas a sua busca é necessária, na medida em que conduz ao segundo elemento do sumo bem, isto é, a felicidade. Para isso, Kant vê a necessidade da postulação da existência de Deus, por um ponto de vista prático. Se faz necessário *moralmente* admitir tal existência²⁶⁷. Entretanto, Kant adverte para o seguinte:

essa necessidade moral é **subjéitiva**, isto é, uma carência, e não **objetiva**, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (porque isto concerne meramente ao uso teórico da razão) (CRPr, A 226).

²⁶⁵ Cf: CRPr, A 203.

²⁶⁶ NODARI, Paulo César, 2005, p. 129.

²⁶⁷ Cf: CRPr, A 226.

Sem a admissão da imortalidade da alma e da existência de Deus é impossível a realização do sumo bem. O primeiro elemento do sumo bem (fundamental), então é suprido plenamente com a admissão da imortalidade da alma. Desse postulado, fica também admitida a possibilidade de um contínuo progresso moral. O segundo elemento, ou seja, a felicidade plena, é obtido a partir da admissão da possível existência de Deus.

Com efeito, pois, pode-se dizer que se há um elemento (regulativo) capaz de constituir efetivamente o sumo bem seria Deus, posto que, somente ele poderia conhecer as verdadeiras disposições morais do homem. Segundo o dizer de Kant, a lei moral, por si e autonomamente

conduziu ao problema prático, imposto simplesmente pela razão pura sem nenhuma participação de motivos sensíveis, a saber, da necessária completude da primeira e principal parte do sumo bem, a **moralidade**, e, como esse problema só pode ser resolvido inteiramente em uma eternidade, conduziu ao postulado da **imortalidade**. Essa mesma lei tem de remeter também, tão desinteressadamente como antes a partir de uma simples razão imparcial, à possibilidade do segundo elemento do sumo bem, a saber, a **felicidade** adequada àquela moralidade, ou seja, à pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, postular a **existência de Deus** como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo bem (que como objeto de nossa vontade está necessariamente vinculado à legislação moral da razão pura) (CRPr, A 223-224).

No decorrer da argumentação Kant faz a ressalva, reforçando a afirmação acima, de que “o sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma <causa> suprema da natureza [mas] que contenha uma causalidade adequada à disposição moral” (CRPr, A 225).

Para o propósito do trabalho (dissertar sobre a função sistemática da felicidade), não é necessário investigar a fundo toda a obra kantiana (tal como a *Crítica da faculdade do juízo*); pois o conceito de sumo bem, no qual a felicidade se insere, é plenamente desenvolvido na “Dialética” da segunda *Crítica*. Com a introdução do conceito de sumo bem em seu sistema crítico, Kant acena para o fato de que a vontade aspira constantemente para um fim, ou seja, existe um interesse de realização do agir humano e da humanidade de um modo geral. O fim último humano (o sumo bem) somente pode ser obtido ou alcançado a partir do postulado da existência moral de Deus²⁶⁸. Segue-se, pois, que:

A lei moral ordena-me fazer do sumo bem possível no mundo o objeto último de toda a conduta. Mas eu não posso esperar efetuar isso senão pela concordância de minha vontade com a de um santo e benévolo Autor do mundo, e conquanto no conceito de sumo bem como um todo, no qual a máxima felicidade é representada como vinculada na mais exata proporção com a máxima medida de perfeição moral

²⁶⁸ “Dessa maneira [segundo Kant] a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à **religião**, quer dizer **ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha** e, sim enquanto **leis** essenciais de cada vontade livre por si mesma mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos do ser supremo” (CRPr, A 233).

(possível em criaturas), a **minha felicidade própria** esteja também incluída, não é contudo, ela mas a lei moral (a qual, muito antes, limita rigorosamente sob condições a minha ilimitada aspiração por ela) o fundamento determinante da vontade que é dirigida à promoção do sumo bem (CRPr, A 233-234).

Ora, a partir da “Dialética” da *Crítica da razão prática*, é possível afirmar que a idéia da possível realização do sumo bem está necessariamente apoiada nos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. O argumento kantiano de que a moral conduz à religião, pode ser interpretado a partir da possibilidade de existência de um suposto legislador moral de todos os homens²⁶⁹. Para o homem, não obstante, somente é possível esperar participar da felicidade, na medida em que o mesmo tornou-se digno dela a partir de sua própria conduta²⁷⁰. Ademais, é unicamente desse modo que a felicidade passa a exercer uma função sistemática na filosofia prática de Kant.

4 A felicidade no sistema moral kantiano

A felicidade é uma tendência natural humana, que enquanto tal (praticamente) independe da moralidade. No entanto, mesmo que ela (a felicidade) não resulte diretamente da ação moral, é somente na medida em que age moralmente que o homem se torna digno de ser feliz²⁷¹. E, é justamente nessa idéia: do merecimento de ser feliz, que se coloca o teorema central da filosofia prática kantiana. Pois na realidade, o homem moral nem sempre é bem sucedido, em contrapartida, o imoral tampouco é desafortunado, de modo que, a proporção (ou conjunção exata) de felicidade relativamente à moralidade não é, e nem pode ser obtida (proporcionada) naturalmente. Pode-se dizer que em Kant incidiria em “erro afirmar que a virtude deve ser a condição necessária e suficiente para” a felicidade, ou seja, a sua causa direta; “já que o máximo que a virtude pode fazer é tornar digna a busca da felicidade, pois *ser virtuoso* não significa senão ser digno de felicidade”²⁷².

A teoria moral kantiana, não obstante, pode ser abordada sob dois pontos de vista, nos quais a felicidade se mostra de um modo distinto em cada um deles: um, diz respeito à *justificação* ou fundamentação do agir, no qual a felicidade não exerce função alguma²⁷³; o outro, se refere ao âmbito da *efetivação* ou realização, no qual o conceito de felicidade passa a

²⁶⁹ Cf: KRASSUSKI, Jair Antônio, 2005, p. 96.

²⁷⁰ Cf: CRPr, A 234.

²⁷¹ A moral é definida como a ciência nos ensina ao homem como tornar-se digno da felicidade (Cf: CRPr, A 234; TP, A 208-209).

²⁷² NODARI, Paulo César, 2005, p. 129.

²⁷³ Uma “filosofia *a priori* não poderia depender de um conceito empírico” (BORGES, Maria de Lourdes, 2003, p. 204).

exercer uma função (meramente sistemática), mas apenas para aquele que age moralmente, pois somente ele é digno de ser feliz²⁷⁴.

A realização (efetiva) da moralidade não obstante, deve ser tomada como possível, mesmo que ela não ocorra no mundo empírico. A realização de algo pede sempre por um objeto. No caso da razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, o objeto é o sumo bem (*Summum Bonum*), que consiste na união de felicidade e merecimento de ser feliz (enquanto virtude). A lei moral unicamente deve ser considerada o fundamento do mesmo e de sua possível realização ou promoção. Na idéia do sumo bem, portanto, que é prático, isto é, efetivamente realizável pela vontade humana, virtude e felicidade são pensadas como necessariamente vinculadas (CRPr, A 204). Nessa medida, a felicidade passa de simples satisfação empírica a outro nível conceitual: segundo elemento (e por isso complementar) na composição ideal do sumo bem (*Summum Bonum*). A dignidade de ser feliz pois, é colocada em dependência do ato moral, ou seja, a possível participação na felicidade deve ser definida em função da moralidade do agente²⁷⁵. O sumo bem, por sua vez, não pertence à justificação da moralidade (ou teoria moral), “mas à determinação do fundamento da teoria completa da consciência moral última”²⁷⁶. Em outras palavras, o sumo bem, enquanto objeto da vontade, deve ser determinado pela vontade mesma *em si* (livre) e não o contrário²⁷⁷.

Para Kant, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem de ser *em si* falsa (CRPr, A 205). Nesse sentido, pois, pode-se dizer que “a lei moral não é apenas um pensamento bonito, uma construção abstrata sem relação à vida cotidiana do homem, mas, bem pelo contrário, uma realidade perceptível por todos”²⁷⁸.

A realização do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nessa vontade, porém, a **conformidade plena** das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem. Logo, ela tem que ser tão possível quanto o seu objeto, porque ela está contida no mesmo mandamento que ordena a promoção dele (CRPr, A 219-220).

²⁷⁴ A felicidade consiste na satisfação de todas as inclinações (diz respeito à sensibilidade). Não haveria sentido algum (seria contraditório) agir moralmente para, a partir disso, tornar-se digno da felicidade, ou seja, digno de satisfazer as próprias satisfações sensíveis. Portanto **somente o conceito** de felicidade exerce uma função meramente sistemática.

²⁷⁵ Segundo a interpretação de Curtis Bowman, em *A Deduction of Kant's Concept of the Highest Good*, Kant descreve consistentemente o conceito de sumo bem como uma síntese dos conceitos de felicidade e virtude – tal que a felicidade esteja em estrita proporção e causada pela virtude. Dado o status *a priori* do conceito de sumo bem, a relação entre os conceitos de felicidade e virtude é *a priori* também. Ademais, segundo Bowman, Kant fala pouco sobre essa ligação, sem concluí-la de forma concreta (Cf: BOWMAN, Curtis, 2003, p.p. 56-57).

²⁷⁶ NODARI, Paulo César, 2005, p. 132.

²⁷⁷ Cf: NODARI, Paulo César, 2005, p. 132.

²⁷⁸ HAMM, Christian, 1998, p. 61.

Segundo Kant, a moral tem de ser pensada como passível de realização. A possível realizabilidade da moralidade, no entanto, não ocorre no mundo empírico (ou sensível). No dizer de Kant, ainda no “Cânion” da *Crítica da razão pura*²⁷⁹, em um mundo inteligível “pode-se pensar como necessário um tal sistema de uma felicidade proporcional ligada à moralidade” (CRP, B 837); no qual a própria liberdade seria a causa da felicidade universal. Só que, para Kant, tal ligação (entre a moralidade e a felicidade) pressupõe como necessária a idéia de uma *Razão Suprema* enquanto fundamento causal desse mundo.

A partir do momento em que se faz do sumo bem (*Summum Bonum*) algo realizável, e que, enquanto tal, ultrapassa a empiria, se está autorizado, segundo Kant, a aceitar os postulados da existência de Deus e de uma alma imortal, como condições de possibilidade da realização do sumo bem. Por conseguinte, é por razões sistemáticas, e não necessariamente morais ou práticas, que o homem tem motivos para esperar outra vida e uma felicidade futura, que, enquanto tal, exerce também apenas um papel sistematicamente necessário²⁸⁰.

A felicidade é um segundo elemento, e por isso apenas complementar para a realização efetiva da moralidade. Com efeito, somente a idéia de liberdade é um pressuposto necessário para a justificação do agir moral. Não obstante, na efetivação (ou realização) da moralidade, para que haja uma justa distribuição da felicidade, Kant não dispensa as idéias de Deus e de imortalidade como supérfluas. Pois, segundo ele, se o sumo bem (*Summum Bonum*) é o objeto último da conduta humana, deve ser pensado como realizável. Portanto (se a moralidade é necessária), o homem está autorizado a supor, por uma questão sistemática, como consequência necessária a imortalidade e Deus, enquanto postulados da razão prática pura.

A felicidade embora não possa exercer papel algum no que diz respeito à *justificação* ou fundamentação da (ação) moral, tem uma função importante, enquanto complemento, na sua *efetivação* ou realização. Por isso, Kant não exclui a felicidade do agir moral, contudo, não lhe dá o mesmo enfoque que a tradição filosófica lhe deu até então. Quando se fala da felicidade na Filosofia Prática de Kant, parte-se do pressuposto de que ela sempre vai dizer

²⁷⁹ Desde a primeira Crítica Kant mantém a mesma posição quanto a questão do *Summum Bonum*.

²⁸⁰ Segundo Curtis Bowman, é possível que a virtude seja a causa da felicidade, como a única solução da antinomia. Em suas próprias palavras: “The solution to this antinomy, which constitutes the only deduction of the highest good explicitly mentioned in Kant’s writings, is a metaphysical one: virtue can be the ground of happiness if and only if world of human action is more than the merely sensible one of the natural sciences. If it is also an intelligible realm in which God mediates between virtue and happiness, then it is for virtue to cause happiness. The necessity of pursuing the highest good, whose realization is impossible if the antinomy cannot be solved, obliges us to a belief in God’s existence as the condition of the possibility of the belief that virtue causes happiness. This belief is the first of Kant’s postulates of practical reason; the second is a belief in immortality of the soul as the condition of the possibility of virtue” (BOWMAN, Curtis, 2003, p.p. 46-47).

respeito à sensibilidade²⁸¹. No entanto, quando se pensa o Bem Perfeito para um ser racional, (no qual deve estar incluída também a felicidade, agora sob a condição de merecimento) na medida em que ele se tornou digno de ser feliz, a felicidade não consiste mais na satisfação das necessidades, tendências e impulsos naturais do mesmo; mas simplesmente em um conceito do mundo moral²⁸². Pois o sumo bem, enquanto bem perfeito, nada mais é do que uma síntese de conceitos, *a priori*, que deve ser pensada como realizável no mundo empírico.

²⁸¹ Na verdade, parece que no decorrer da obra kantiana não é dada uma definição unívoca sobre o conceito de felicidade. Na FMC, CRP e CRPr Kant define a felicidade como a satisfação de todas as inclinações. No entanto, em TP e CJ parece que o conceito é ampliado, passando a consistir na soma de todos os fins humanos. Portanto, por ser uma busca natural e necessária ao humano, Kant não poderia pensar um sistema ético que deixasse de lado o conceito de felicidade; já que, de uma forma ou de outra, ela é uma finalidade inevitável ao homem (sensível dotado de razão). “De fato, sendo o homem o *limite* do mundo físico e limite em que a sua organização física não aparece como elemento contingente, mas sim necessário, é de presumir que a felicidade seja afinal uma consequência dessa situação física necessária” (MARQUES, António, 1987, p. 333).

²⁸² Cf: NODARI, Paulo César, 2005, p.p. 133-134.

CONCLUSÃO

O ponto de partida e a fundamentação da moralidade repousam na concepção segundo a qual o homem é portador de uma razão incondicionada, ou seja, uma faculdade que lhe possibilita uma certa autonomia diante dos outros entes da natureza. A dignidade do ser humano, conforme a *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?*, encontra-se na capacidade de agir servindo-se de seu próprio entendimento. Nesta medida, o homem que pretende ser moral não deveria estar submetido a qualquer outro fim, a não ser o de sua própria razão, a saber, o da própria moralidade que implica no cumprimento do “dever por dever”.

Na *Crítica da razão pura*, Kant já afirma que “a felicidade consiste na satisfação de todas as nossas inclinações” (CRP, B 834). Por conseguinte, ela pode ser concebida e manifesta de diversos modos, e a vontade do homem em relação à felicidade, não pode ser reduzida a um princípio comum, válido para todos. Princípios empíricos são subjetivos e contingentes, logo *a posteriori*, e se relacionam com as mais variadas finalidades. A satisfação baseada em princípios empíricos não é outra coisa senão a felicidade (esta é a postura mantida em todo o conjunto da Filosofia prática de Kant).

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma “que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos” (FMC, BA 48). Enquanto tal, ela jamais pode servir como justificativa para o agir moral. No entanto, uma vez que as ações morais devem poder acontecer no mundo sensível, mesmo que não aconteçam, é necessário supor uma ligação entre moralidade e felicidade (ainda que somente enquanto idéia). É nesse sentido que o conceito de felicidade pode exercer uma função sistemática e, por isso, Kant não a exclui definitivamente do agir moral; contudo, não lhe dá o mesmo enfoque que a tradição filosófica lhe deu até então. Quando se fala de felicidade, na filosofia prática de Kant, parte-se do pressuposto de que ela sempre vai dizer respeito à sensibilidade.

A partir da sensibilidade o homem só se interessa (ou toma interesse) por aquilo que lhe proporciona prazer. O sentimento de prazer, que é receptivo, faz com que o homem sofra diversos estímulos. O prazer proporcionado pela sensação provoca um interesse que conduz o homem a produzir, pela faculdade de desejar, o objeto aprazível na efetividade da ação (CRPr, Teorema II). O interesse então é satisfeito pelo objeto do desejo. O resultado é, em primeira instância, que o sentimento do prazer seja prático, isto é, que sirva de fundamento subjetivo de determinação do arbítrio. A base dos objetos do desejo está justamente no efeito que

proporcionam ao ânimo. Esse efeito é meramente subjetivo, tendo a sua validade restrita ao sujeito afetado. É, portanto, no interesse empírico que se funda a necessidade de produção do objeto que sacia o prazer. A produção do objeto aprazível do desejo dá-se por meio da faculdade de desejar. A máxima produção do objeto aprazível do desejo chama-se, segundo Kant, felicidade.

Com efeito, toda a ação praticada pede por satisfação. Todavia, em Kant, uma satisfação empírica (ou a felicidade) jamais poderia servir de justificativa para o agir moral, uma vez que toda a satisfação, como já visto, diz respeito à sensibilidade (à empiria). Uma filosofia *a priori*, pois, que busca princípios práticos universais, não poderia assentar-se em uma noção cuja definição depende do sentimento de prazer e desprazer de cada agente. Para Kant (segundo consta no Prefácio à “Doutrina da Virtude”), a admissão de motivos do agir sob o pretexto da natureza humana (finita e sensível) consiste na morte suave (ou eutanásia) da moralidade.

Não obstante, a busca pela felicidade é uma tendência natural humana, que, enquanto tal, praticamente independe da moralidade. No entanto, mesmo que ela (a felicidade) não resulte diretamente da ação moral, é somente na medida em que age moralmente que o homem se torna digno de ser feliz. E, é justamente nessa idéia, na do merecimento de ser feliz, que se coloca o "teorema" central da Filosofia prática kantiana. Pois, na realidade, o homem moral nem sempre é bem sucedido; em contrapartida, o imoral tampouco é desafortunado, de modo que a proporção (ou conjunção exata) de felicidade relativamente à moralidade não é algo proporcionado naturalmente.

A teoria moral kantiana pode ser abordada sob dois pontos de vista, nos quais a felicidade se mostra de maneira distinta em cada um deles: um, diz respeito à *justificação* ou fundamentação do agir, no qual a felicidade não exerce função alguma; o outro, se refere ao âmbito da *efetivação* ou possível realização da moralidade, no qual o conceito de felicidade passa a exercer uma função (meramente sistemática), mas apenas para aquele que age moralmente, pois somente ele é digno de ser feliz.

A realização (efetiva) da moralidade, não obstante, deve ser tomada como possível, mesmo que ela não venha a ocorrer no mundo empírico. A realização de algo pede sempre por um objeto. No caso da razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, o objeto é o sumo bem (*summum bonum*), que deve ser pensado *a priori* como realizável a partir da ação. Ele consiste na união de felicidade e merecimento de ser feliz e a lei moral ordena a promoção do mesmo. Na idéia do sumo bem, portanto, que deve ser pensado como efetivamente realizável, virtude e felicidade são pensadas como necessariamente vinculadas (CRPr, A 204). Nessa

medida, a felicidade passa de simples satisfação empírica à outro nível conceitual: segundo elemento (e por isso complementar) na composição ideal do *sumo bem*. A dignidade de ser feliz, pois, é colocada em dependência do ato moral, ou seja, a possível participação na felicidade deve ser definida ou proporcionada em função da moralidade (ou virtuosidade) do agente.

Segundo Kant, a moral tem de ser pensada como passível de realização. A realização da moralidade, no entanto, pode não ocorrer imediatamente no mundo empírico (ou sensível), no qual é impossível uma distribuição justa da felicidade. No dizer de Kant, ainda no “Cânon” da *Crítica da razão pura*, em um mundo inteligível “pode-se pensar como necessário um tal sistema de uma felicidade proporcional ligada à moralidade” (CRP, B 837), no qual a própria liberdade seria a causa da felicidade universal. Só que, segundo ele, tal ligação pressupõe como necessária a idéia de uma *Razão Suprema*, enquanto fundamento causal do mundo.

Em Kant, a partir do momento em que o *summum bonum* se faz algo realizável, e que, enquanto tal, ultrapassa a empiria, se está autorizado, segundo ele, a aceitar a existência de uma alma imortal; e, conseqüentemente, admitir a figura de uma razão criadora (Deus). Por conseguinte, é por razões sistemáticas (aqui regulativas), e não necessariamente morais ou práticas, que o homem tem motivos para esperar outra vida (ou um seguimento desta) e uma felicidade futura, que, enquanto tal, exerce também, e apenas, um papel sistematicamente necessário.

A felicidade consiste no segundo elemento, e por isso tão-só complementar na realização efetiva da moralidade. Com efeito, para Kant, somente a idéia de liberdade é um pressuposto necessário para a *justificação* do agir moral. Não obstante, na *efetivação* (ou realização) da moralidade, para que haja uma justa distribuição da felicidade, Kant não dispensa as idéias de Deus e de imortalidade da alma como supérfluas. Pois, segundo ele, se o *Summum Bonum* é o objeto último da conduta humana, e deve ser pensado como realizável, é somente a partir desses postulados que a sua realização é possibilitada.

Para Kant, definitivamente, a felicidade consiste na satisfação de todas as inclinações (diz respeito à sensibilidade). Não haveria sentido algum (seria contraditório) agir moralmente para, a partir disso, tornar-se digno da felicidade, ou seja, digno de satisfazer as próprias satisfações sensíveis. Visto que a ligação de felicidade e moralidade deve ocorrer sinteticamente, o *sumo bem* consiste numa síntese de conceitos. Portanto, *somente o conceito* de felicidade exerce uma função meramente sistemática na Filosofia prática de Kant.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Trad. Édson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____. **A Paz Perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Anthropologie du point de vue pragmatique**. Trad. Michel Foucault. Paris: Vrin, 1970.

_____. **Antología**. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Península, 1991.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Antropología en sentido pragmático**. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza, 1991.

_____. **Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado em 1785)**. Edição preparada por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Afonso Bertagnoli. 3ª ed.. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora, 1959.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Valerio Rohden. Baseada na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Critique de la raison pratique**. Trad. François Picavet. Paris: Universitaires Presses, 1971.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed.. Lisboa: Fundação Calousete Gulbenkian, 2001.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova cultural, 1996.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **La metafísica de las costumbres.** Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989.

_____. **Lecciones de ética.** Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 2002.

_____. **Lectures on logic.** Translated and edited by Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Manual dos cursos de Lógica Geral.** Trad. Fausto Castilho. 2ª ed.. Campinas: UNICAMP; Uberlândia: EDUFU, 2003.

_____. **Primeira introdução à *Crítica do juízo*.** Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho (Os Pensadores). 2ª ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Sobre a pedagogia.** Trad. Francisco Cock Fontanella. 4ª ed.. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

2-Obras de apoio

ALLISON, Henry E.. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación e defensa.** Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

_____. **Kant's theory of freedom.** New York: Cambridge University Press, 1990.

BARON, Marcia W.. **Kantian Ethics almost without Apology.** Ithaca: Cornell University Press, 1995.

BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's *Critique of Practical Reason*.** Chicago: University of Chicago Press, 1984.

BORGES, Maria de Lourdes; DALL'AGNOL, Darlei; DUTRA, Delamar Volpato. **Ética (O que você precisa saber sobre).** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant.** Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

CAMPRE-CASNABET, Michèle. **Kant – uma revolução filosófica.** Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

CASSIRER, Ernst. **Kant, vida y doctrina.** Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Economica, 1985.

DELBOS, Victor. **La philosophie pratique de Kant.** 3ª ed.. Paris: PUF, 1969.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant.** Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

DUTRA, Delamar Volpato. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GUYER, Paul. **Kant on Freedom, Law, and Happiness**. New York: Cambridge University Press, 2000.

HECK, José N.. **Direito e moral: duas lições sobre Kant**. Goiânia: UCG / UFG, 2000.

HERMAN, Barbara. **The Practice of Moral Judgment**. Harvard: Harvard University Press, 1993.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Trad. José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KLEIST, Edward Eugene. **Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis**. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2000.

KÖRNER, Stephan. **Kant**. Versión española de Ignacio Zapara Tellechea. Madrid: Alianza, 1987.

KORSGAARD, Christine M.. **Creating the Kingdom of Ends**. New York: Cambridge University Press, 1996.

KRASSUSKI, Jair Antônio. **Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

MARQUES, António. **Organismo e sistema em Kant**. Lisboa: Editorial Presensa, 1987.

O'NEILL, Onora. **Constructions of reason: Explorations of Kant's practical philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1989.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005.

PATON, H. J.. **The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy**. Philadelphia / Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

ROHDEN, Valerio. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

ROSEN, Allen D. **Kant's Theory of Justice**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.

WIKE, Victoria S.. **Kant on Happiness in Ethics**. Albany, New York: State University of New York Press, 1994.

WOOD, Allen, W.. **Kant**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

_____. **Kant's Ethical Thought**. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Kant's Moral Religion**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.

ZINGANO, Marco Antônio. **Razão e História em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

3- Artigos

ALMEIDA, Guido A. de. “Crítica, dedução e facto da razão”. In: **Analytica**, 1 (1999): 57-84.

_____. “Kant e o fato da razão: cognitivismo ou decisionismo moral?”. In: **Studia kantiana**, 1 (1998): 53-81.

ALQUIÉ, Ferdinand. “Introduction a la lecture de la *Critique de la raison pratique*”. In: **Critique de la raison pratique**. Trad. François Picavet. Paris: Universitaires Presses, (1971): VII-XXXIV.

ANDRADE, Regis Castro de. “Kant: a liberdade, o indivíduo e a república”. In: WEFFORT, Francisco (org.). **Os clássicos da política**. 2ª ed. São Paulo: Ática, (2000): 47-99.

BARON, Marcia W.. “Acting from Duty (GMS, 397-401)”. In: HORN, Christoph and SCHÖNECKER, Dieter (orgs.). **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, New York / Berlin: Walter de Gruyter (2006): 72-92.

BECKENKAMP, Joãozinho. “Imperativo ou razão e felicidade em Kant”. In: **Dissertatio**, UFPel, 7 (1998): 23-56.

BORGES, Maria de Lourdes. “As estratégias de controle das emoções”. In: BORGES, Maria de Lourdes e HECK, José N. (orgs.). **Kant: liberdade e natureza**, Florianópolis: Ed. da UFSC (2005): 199-214.

_____. “Felicidade e beneficência em Kant”. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 30, 97 (2003): 203-215.

BOWMAN, Curtis. “A Deduction of Kant's Concept of the Highest Good”. In: **Journal of Philosophical Research**, 28 (2003): 45-63.

ESTEVES, Julio. “O Sumo Bem como fim último do homem” (texto inédito), 2007.

FÖRSTER Eckart. “As mudanças no conceito kantiano de Deus”. Trad. Guido A. de Almeida e Júlio C. R. Esteves. In: **Studia Kantiana**, 1, 1 (1998): 29-52.

HAMM, Christian. “Moralidade – um ‘fato da razão’?”. In: **Dissertatio**, UFPel, 7 (1998): 57-75.

_____. “Sobre o direito da necessidade e o limite da razão”. In: **Studia Kantiana**, 4, 1 (2003): 61-84.

HECK, José N.. “O princípio do amor-próprio em Kant”. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, 85 (1999): 165-186.

HILL, Thomas E.. “Kant on Imperfect Duty and Supererogation”. In: **Kant-Studien**, 62 (1971): 55–76.

_____. “The Kingdom of Ends”. In: BECK, L. W. (ed.). **Proceedings of the Third International Kant Congress**. Dordrecht/Holland: Reidel Publishing Company (1972): 307-315.

HORN, Christoph. “Kant on Ends in Nature and in Human Agency: The Teleological Argument (GMS, 394-396)”. In: HORN, Christoph and SCHÖNECKER, Dieter (orgs.). **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, New York / Berlin: Walter de Gruyter (2006): 45-71.

JOHNSON, Robert N.. “Happiness as a Natural End”. In: TIMMONS, Mark (ed.). **Kant’s metaphysics of morals interpretative essays**. New York: Oxford (2002): 317-330.

LABERGE, Pierre. “Comprenons-nous enfin le sens de la formule de l’impératif catégorique?”. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, 2, 80 (1975): 273-289.

LIMA, Erick Calheiros de. “Kant e a sistemática filosófica: o projeto da Terceira *Crítica*”. In: CASTILHO, Fausto (curador). **Modernos e Contemporâneos**, CEMODECON, IFCH-UNICAMP, I (2000): 81-148.

LOPARIC, Zeljko. “O fato da razão – uma interpretação semântica”. In: **Analytica**, 1 (1999): 13-55.

MARTINS, Clélia A.. “A natureza humana na Antropologia”. In: BORGES, Maria de Lourdes e HECK, José N. (orgs.). **Kant: liberdade e natureza**, Florianópolis: Ed. da UFSC (2005): 51-70.

_____. “Introdução à *Antropologia*”. In: **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras (2006): 11-17.

NODARI, Paulo César. “O sumo bem e a relação moralidade e felicidade na *Crítica da Razão prática* de Kant”. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, 2 (2005): 125-153.

POTTER, Nelson. “The argument of Kant’s Groundwork, Chapter 1”. In: GUYER, Paul (org.). **The Groundwork of the Metaphysical of Morals**, New York: Cambridge University Press (1998): 29-49.

REATH, Andrews. “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”. In: **Journal of the History of Philosophy** (1988):593-619.

ROHDEN, Valerio. “O humano e racional na *Ética*”. In: **Studia Kantiana**, 1,1 (1998): 307-321.

_____. “Razão prática pura”. In: **Dissertatio**, UFPel, 6 (1997): 69-98.

SALLA, Giovanni B. “A questão de Deus nos escritos de Kant”. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, 4, XLIX (1993): 537-569.

SMITH, Steven G.. “Worthiness to be Happy and Kant’s Concept of the Highest Good”. In: **Kant-Studien**, 75 (1984):168-190.

WOOD, Allen W.. “Practical Anthropology”. In: **Akten des IX Internationalen Kant-Kongress**. Band IV. Berlin/New York: Walter de Guyter (2001): 458-475.

4- Dicionários

FERNANDES, Francisco; LUFT, Celso Pedro; GUIMARÃES, F. Marques. **Dicionário brasileiro Globo**. 23ª ed. São Paulo: Globo, 1992.

FILHO, José Ábila. **Moderno Dicionário Enciclopédico Brasileiro**. 24ª ed.. Curitiba: Editora Educacional Brasileira, 1987.

MANIATOGLOU, M. da Piedade Faria. **Dicionário Grego-Português**. Porto: Porto Editora: 2004.

NEVES, R. de Souza. **Dicionário de expressões latinas: 1500 adágios, provérbios e máximas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.